التفسير الكبير

للإمام

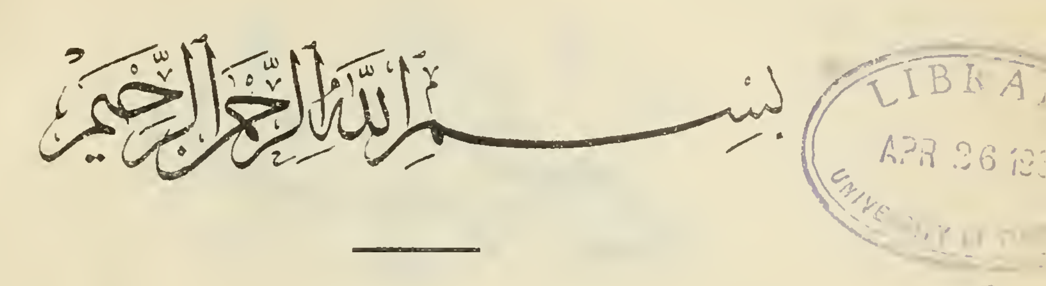
الفخر الرازي

الجزء السابع

الطبعـــة الأولى

يطلب من ملتزم طبعـه
عبد الرحمن محمد
ملتزم طبع المصحف الشريف بميدان الجامع الأزهر

طبع بالمطبعة البهيـة المصرية
١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية



اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ «٢٥٥»

قوله تعالى ﴿الله لا إله إلا هو الحى القيوم لاتأخذه سنة ولا نوم له مافى السماوات وما فى الأرض من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه يعلم مابين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم﴾

اعلم أن من عادته سبحانه وتعالى فى هذا الكتاب الكريم أنه يخلط هذه الأنواع الثلاثة بعضها بالبعض ، أعنى علم التوحيد ، وعلم الأحكام . وعلم القصص ، والمقصود من ذكر القصص اما تقرير دلائل التوحيد . واما المبالغة فى إلزام الأحكام والتكاليف . وهذا الطريق هو الطريق الأحسن لا إبقاء الانسان فى النوع الواحد . لأنه يوجب الملال . فأما إذا انتقل من نوع من العلوم إلى نوع آخر فكأنه يشرح به الصدر ويفرح به القلب . فكأنه سافر من بلد إلى بلد آخر وانتقل من بستان إلى بستان آخر ، وانتقل من تناول طعام لذيذ إلى تناول نوع آخر . ولا شك أنه يكون ألذ وأشهى . ولما ذكر فيما تقدم من علم الأحكام ومن علم القصص ماراه مصلحة ذكر الآن مايتعلق بعلم التوحيد ، فقال (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى فضائل هذه الآية . روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال

«ماقرئت هذه الآية فى دار الا اهتجرتها الشياطين ثلاثين يوما ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة أربعين ليلة وعن على أنه قال : سمعت نبيكم على أعواد المنبر وهو يقول «من قرأ آية الكرسى فى دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت . ولا يواظب عليها إلا صديق أو عابد ومن قرأها إذا أخذ مضجعه أمنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والأبيات التى حوله» وتذاكر الصحابة أفضل مافى القرآن . فقال لهم على : أين أنتم من آية الكرسى . ثم قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم «ياعلى سيد البشر آدم . وسيد العرب محمد ولا فخر . وسيد الكلام القرآن . وسيد القرآن البقرة . وسيد البقرة آية الكرسى» وعن على أنه قال : لما كان يوم بدر قاتلت ثم جئت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنظر ماذا يصنع . قال فجئت وهو ساجد يقول : ياحى ياقيوم . لايزيد على ذلك . ثم رجعت إلى القتال ثم جئت وهو يقول ذلك . فلا أزال أذهب وأرجع وأنظر اليه ، وكان لايزيد على ذلك إلى أن فتح الله له

واعلم أن الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم فكلما كان المذكور والمعلوم أشرف كان الذكر والعلم أشرف . وأشرف المذكورات والمعلومات هو الله سبحانه بل هو متعال عن أن يقال : انه أشرف من غيره . لأن ذلك يقتضى نوع مجانسة ومشاكلة . وهو مقدس عن مجانسة ماسواه . فلهذا السبب كل كلام اشتمل على نعوت جلاله وصفات كبريائه . كان ذلك الكلام فى نهاية الجلال والشرف . ولما كانت هذه الآية كذلك لاجرم كانت هذه الآية بالغة فى الشرف الى أقصى الغايات وأبلغ النهايات

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن تفسير لفظة (الله) قد تقدم فى أول الكتاب . وتفسير قوله (لا إله الا هو) قد تقدم فى قوله «وإلهكم إله واحد لا إله الا هو» بقى ههنا أن نتكلم فى تفسير قوله (الحى القيوم) وعن ابن عباس رضى الله عنه أنه كان يقول : أعظم أسماء الله (الحى القيوم) وماروينا أنه صلوات الله وسلامه عليه ماكان يزيد على ذكره فى السجود يوم بدر . يدل على عظمة هذا الاسم والبراهين العقلية القطعية دالة على صحته . وتقريره ومن الله التوفيق : أنه لاشك فى وجود الموجودات فهى اما ان تكون بأسرها ممكنة . واما أن تكون بأسرها واجبة واما أن تكون بعضها ممكنة وبعضها واجبة لاجائز أن تكون بأسرها ممكنة . لأن كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من أجزائه . وكل واحد من أجزاء هذا المجموع ممكن ، والمفتقر الى الممكن أولى بالامكان . فهذ المجموع ممكن بذاته وكل واحد من أجزائه ممكن وكل ممكن فانه لايترجح وجوده على عدمه الا لمرجح مغاير له . فهذا المجموع مفتقر بحسب كونه مجموعا وبحسب كل واحد من أجزائه الى مرجح مغاير له وكل ماكان

مغايراً لكل الممكنات لم يكن ممكنا . فقد وجد موجود ليس بممكن . فبطل القول بأن كل موجود ممكن وأما القسم الثانى وهو أن يقال : الموجودات بأسرها واجبة فهذا أيضا باطل . لأنه لو حصل موجودان كل واحد منهما واجب لذاته لكانا مشتركين فى الوجوب بالذات ومتغايرين بالنفى ، وما به المشاركة مغاير لما به الممايزة . فيكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذى به المشاركة ، ومن الغير الذى به الممايزة . وكل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من جزئه وجزء غيره ، وكل مركب فهو مفتقر الى غيره ، وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته . فلو كان واجب الوجود أكثر من واحد لما كان شىء منها واجب الوجود وذلك محال . ولما بطل هذان القسمان ثبت أنه حصل فى مجموع الموجودات موجود واحد واجب الوجود لذاته . وأن كل ماعداه فهو ممكن لذاته . موجود بايجاد ذلك الموجود الذى هو واجب الوجود لذاته . ولما بطل هذان فالواجب لذاته موجود لذاته وبذاته . ومستغن فى وجوده عن كل ماسواه . وأما كل ماسواه فمفتقر فى وجوده وماهيته إلى إيجاد الواجب لذاته . فالواجب لذاته قائم بذاته وسبب لتقوم كل ماسواه فى ماهيته وفى وجوده . فهو القيوم الحى بالنسبة إلى كل الموجودات . فالقيوم هو المتقوم بذاته . المقوم لكل ماعداه فى ماهيته ووجوده . ولما كان واجب الوجود لذاته كان هو القيوم الحق بالنسبة إلى الكل ، ثم انه لما كان المؤثر فى الغير إما أن يكون مؤثراً على سبيل العلية والايجاب واما أن يكون مؤثرا على سبيل الفعل والاختيار . لاجرم أزال وهم كونه مؤثراً بالعلية والايجاب بقوله (الحى القيوم) فان «الحى» هو الدراك الفعال . فبقوله «الحى» دل على كونه عالما قادرا . وبقوله «القيوم» دل على كونه قائما بذاته ومقوما لكل ماعداه . ومن هذين الأصلين تتشعب جميع المسائل المعتبرة فى علم التوحيد

﴿فأولها﴾ أن واجب الوجود واحد بمعنى أن ماهيته غير مركبة من الأجزاء . وبرهانه أن كل مركب فانه مفتقر فى تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه وجزؤه غيره . وكل مركب فهو متقوم بغيره . والمتقوم بغيره لايكون متقوما بذاته . فلا يكون قيوما . وقد بينا بالبرهان أنه قيوم وإذا ثبت أنه تعالى فى ذاته واحد . فهذا الأصل له لازمان : أحدهما : أن واجب الوجود واحد بمعنى أنه ليس فى الوجود شيئان كل واحد منهما واجب لذاته . إذ لو فرض ذلك لاشتركا فى الوجوب وتباينا فى التعين . وما به المشاركة غير ما به المباينة ، فيلزم كون كل واحد منهما فى ذاته مركبا من جزأين . وقد بان أنه محال

اللازم الثانى : أنه لما امتنع فى حقيقته أن تكون مركبة من جزأين امتنع كونه متحيزاً . لأن

كل متحيز فهو منقسم ، وقد ثبت أن التركيب عليه ممتنع ، وإذا ثبت أنه ليس بمتحيز امتنع كونه فى الجهة . لأنه لا معنى للمتحيز إلا ما يمكن أن يشار اليه إشارة حسية . وإذا ثبت أنه ليس بمتحيز وليس فى الجهة امتنع أن يكون له أعضاء وحركة وسكون

﴿ وثانيها ﴾ أنه لما كان قيوما كان قائما بذاته . وكونه قائما بذاته يستلزم أمور

﴿ اللازم الأول ﴾ أن لا يكون عرضا فى موضوع . ولا صورة فى مادة . ولا حالا فى محل أصلا لأن الحال مفتقر الى المحل . والمفتقر الى الغير لا يكون قيوما بذاته

﴿ واللازم الثانى ﴾ قال بعض العلماء : لا معنى للعلم الا حضور حقيقة المعلوم للعالم . فاذا كان قيوما بمعنى كونه قائما بنفسه لا بغيره كانت حقيقته حاضرة عند ذاته وإذا كان لا معنى للعلم الا هذا الحضور وجب أن تكون حقيقته معلومة لذاته فاذن ذاته معلومة لذاته وكل ما عداه فانه انما يحصل بتأثيره . ولأنا بينا أنه قيوم بمعنى كونه مقوما لغيره . وذلك التأثير ان كان بالاختيار فالفاعل المختار لابد وأن يكون له شعور بفعله . وان كان بالايجاب لزم أيضا كونه عالما بكل ماسواه . لأن ذاته موجبة لكل ماسواه وقد دللنا على أنه يلزم من كونه قائما بالنفس لذاته كونه عالما بذاته . والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول . فعلى التقديرات كلها يلزم من كونه قيوما كونه عالما بجميع المعلومات

﴿ وثالثها ﴾ لما كان قيوما لكل ماسواه . كان كل ماسواه محدثا لأن تأثيره فى تقويم ذلك الغير يمتنع أن يكون حال بقاء ذلك الغير لأن تحصيل الحاصل محال . فهو اما حال عدمه . وإما حال حدوثه . وعلى التقديرين وجب أن يكون الكل محدثا

﴿ ورابعها ﴾ أنه لما كان قيوما لكل الممكنات استندت كل الممكنات اليه إما بواسطة أو بغير واسطة . وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر حقا . وهذا مما قد فصلناه وأوضحناه فى هذا الكتاب فى آيات كثيرة فانت ان ساعدك التوفيق وتأملت فى هذه المعاقد التى ذكرناها علمت أنه لا سبيل الى الاحاطة بشىء من المسائل المتعلقة بالعلم الالهى . الا بواسطة كونه تعالى حيا قيوما فلا جرم لا يبعد أن يكون الاسم الأعظم هو هذا . وأما سائر الآيات الالهية . كقوله (وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو) وقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو) ففيه بيان التوحيد بمعنى نفى الضد والند . وأما قوله (قل هو الله أحد) ففيه بيان التوحيد بمعنى نفى الضد والند . وبمعنى أن حقيقته غير مركبة من الأجزاء . وأما قوله (ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض) ففيه بيان صفة الربوبية . وليس فيه بيان وحدة الحقيقة . أما قوله (الحى القيوم) فانه يدل على الكل . لأن كونه قيوما يقتضى أن يكون قائما بذاته . وأن يكون مقوما لغيره وكونه قائما بذاته يقتضى الوحدة بمعنى نفى الكثرة فى

حقيقته . وذلك يقتضى الوحدة بمعنى نفى الضد والند ويقتضى نفى التحيز وبواسطته يقتضى نفى الجهة وأيضا كونه قيوما ، بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضى حدوث كل ماسواه . جسما كان أو روحا ، عقلا كان أو نفسا ، ويقتضى استناد الكل اليه . وانتهاء جملة الأسباب والمسببات اليه . وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر ، فظهر أن هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الالهى . فلا جرم بلغت هذه الآية فى الشرف إلى المقصد الأقصى ، واستوجب أن يكون هو الاسم الأعظم من أسماء الله تعالى

ثم انه تعالى لما بين أنه حى قيوم ، أكد ذلك بقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) والمعنى : أنه لا يغفل عن تدبير الخلق . لأن القيم بأمر الطفل لو غفل عنه ساعة لاختل أمر الطفل . فهو سبحانه قيم جميع المحدثات . وقيوم الممكنات ، فلا يمكن أن يغفل عن تدبيرهم . فقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) كالتأكيد لبيان كونه تعالى قائما . وهو كما يقال لمن ضيع وأهمل : انك لوسنان نائم . ثم انه تعالى لما بين كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته . مقوما لغيره . رتب عليه حكما . وهو قوله (له ما فى السماوات وما فى الأرض) لأنه لما كان كل ماسواه انما تقومت ماهيته . وانما يحصل وجوده بتقويمه وتكوينه وتخليقه . لزم أن يكون كل ما سواه ملكا له وملكا له ، وهو المراد من قوله (له ما فى السماوات وما فى الأرض) ثم لما ثبت أنه هو الملك والمالك لكل ما سواه ، ثبت أن حكمه فى الكل جار وليس لغيره فى شىء من الأشياء حكم إلا باذنه وأمره . وهو المراد بقوله (من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه) ثم لما بين أنه يلزم من كونه مالكا للكل . أن لا يكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجوه ، بين أيضا أنه يلزم من كونه عالما بالكل وكون غيره غير عالم بالكل ، أن لا يكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجوه إلا باذنه ، وهو قوله (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم) وهو اشارة إلى كونه سبحانه عالما بالكل ، ثم قال (ولا يحيطون بشىء من علمه) وهو اشارة إلى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات . ثم انه لما بين كمال ملكه وحكمه فى السماوات وفى الأرض . بين أن ملكه فيما وراء السماوات والأرض أعظم وأجل ، وأن ذلك مما لا تصل اليه أوهام المتوهمين وينقطع دون الارتقاء إلى أدنى درجة من درجاتها خيالات المتخيلين . فقال (وسع كرسيه السماوات والأرض) ثم بين أن نفاذ حكمه وملكه فى الكل على نعت واحد ، وصورة واحدة ، فقال (ولا يؤده حفظهما) ثم لما بين كونه قيوما بمعنى كونه مقوما للمحدثات والممكنات والمخلوقات ، بين كونه قيوما بمعنى قائما بنفسه وذاته ، منزها عن الاحتياج إلى غيره فى أمر من الأمور . فتعالى عن أن يكون متحيزا حتى يحتاج إلى مكان ، أو متغيرا حتى يحتاج إلى زمان . فقال (وهو العلى العظيم) فالمراد منه العلو والعظمة ، بمعنى أنه لا يحتاج إلى غيره فى أمر من الأمور ، ولا يناسب غيره فى

صفة من الصفات ولا فى نعت من النعوت . فقوله (وهو العلى العظيم) إشارة إلى ما بدأ به فى الآية من كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره . ومن أحاط عقله بما ذكرناه علم أنه ليس عند العقول البشرية من الأمور الالهية كلام أكمل ، ولا برهان أوضح مما اشتملت عليه هذه الآيات

وإذا عرفت هذه الأسرار ، فلنرجع إلى ظاهر التفسير

أما قوله ﴿الله لا إله إلا هو﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ «الله» رفع بالابتداء ، وما بعده خبره

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم : الاله هو المعبود ، وهو خطأ لوجهين : الأول : أنه تعالى كان إلها فى الأزل ، وماكان معبودا . والثانى : أنه تعالى أثبت معبوداً سواه فى القرآن بقوله (انكم وما تعبدون من دون الله) بل الاله هو القادر على ما إذا فعله كان مستحقا للعبادة

أما قوله ﴿الحى﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الحى أصله حيي . كقولهم : حذر وطمع فأدغمت الياء فى الياء عند اجتماعهما ، وقال ابن الأنبارى : أصله الحيو . فلما اجتمعت الياء والواو ، ثم كان السابق ساكنا فجعلتا ياء مشددة

﴿المسألة الثانية﴾ قال المتكلمون الحى كل ذات يصح أن يعلم ويقدر ، واختلفوا فى أن هذا المفهوم صفة موجودة أم لا ، فقال بعضهم : انه عبارة عن كون الشىء بحيث لا يمتنع أنه يعلم ويقدر ، وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة . وقال المحققون : ولما كانت الحياة عبارة عن عدم الامتناع ، وقد ثبت أن الامتناع أمر عدمى ، إذ لو كان وصفا موجوداً لكان الموصوف به موجودا ، فيكون ممتنع الوجود موجودا وهو محال ، واذا ثبت أن الامتناع عدم ، وثبت أن الحياة عدم هذا الامتناع ، وثبت أن عدم العدم وجود ، لزم أى يكون المفهوم من الحياة صفة موجودة وهو المطلوب

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : لما كان معنى الحى هو أنه الذى يصح أن يعلم ويقدر ، وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات ، فكيف يحسن أن يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها أخس الحيوانات

والذى عندى فى هذا الباب أن الحى فى أصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصحة ، بل كل شىء كان كاملا فى جنسه ، فانه يسمى حيا . ألا ترى أن عمارة الأرض الخربة تسمى : إحياء الموات ، وقال تعالى (فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها) وقال (إلى بلد ميت فأحيينا به

الأرض) والصفة المسماة فى عرف المتكلمين ، إنما سميت بالحياة لأن كمال حال الجسم أن يكون موصوفا بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حياة وكمال حال الأشجار أن تكون مورقة خضرة ، فلا جرم سميت هذه الحالة حياة ، وكمال الأرض أن تكون معمورة ، فلا جرم سميت هذه الحالة حياة فثبت أن المفهوم الأصلى من لفظ الحى كونه واقعا على أكمل أحواله وصفاته . وإذا كان كذلك فقد زال الاشكال لأن المفهوم من الحى هو الكامل . ولما لم يكن ذلك مقيدا بأنه كامل فى هذا دون ذاك دل على أنه كامل على الاطلاق . فقوله الحى يفيد كونه كاملا على الأطلاق ، والكامل هو أن لايكون قابلا للعدم . لافى ذاته ولا فى صفاته الحقيقة ولا فى صفاته النسبية والاضافية ، ثم عند هذا ان خصصنا القيوم بكونه سببا لتقويم غيره فقد زال الاشكال . لأن كونه سببا لتقويم غيره يدل على كونه متقوما بذاته . وكونه قيوما يدل على كونه مقوما لغيره . وان جعلنا القيوم اسما يدل على كونه يتناول المتقوم بذاته . والمقوم لغيره كان لفظ القيوم مفيداً فائدة لفظ الحى مع زيادة ، فهذا ماعندى فى هذا الباب والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿القيوم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ القيوم فى اللغة مبالغة فى القائم . فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق سا كنا جعلتا ياء مشددة . ولا يجوز أن يكون على فعول . لأنه لو كان كذا لكان قووما . وفيه ثلاث لغات : قيوم ، وقيام ، وقيم . ويروى عن عمر رضى الله عنه أنه قرأ : الحى القيام ومن الناس من قال : هذه اللفظة عبرية لاعربية ، لأنهم يقولون . حيا قياما . وليس الأمر كذلك لأنا بينا أن له وجها صحيحا فى اللغة ، ومثله : مافى الدار ديار وديور ودير ، وهو من الدوران ، أى مابها خلق يدور . يعنى يجىء ويذهب . وقال أمية بن أبى الصلت

قدرها المهيمن القيوم

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفت عبارات المفسرين فى هذا الباب . فقال مجاهد : القيوم القائم على كل شىء . وتأويله أنه قائم بتدبير أمر الخلق فى إيجادهم ، وفى أرزاقهم . ونظيره من الآيات قوله تعالى (أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت) وقال (شهد الله أنه لاإله إلا هو) إلى قوله (قائما بالقسط) وقال (ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده) وهذا القول يرجع حاصله إلى كونه مقوما لغيره . وقال الضحاك : القيوم الدائم الوجود الذى يمتنع عليه التغير . وأقول : هذا القول يرجع معناه إلى كونه قائما بنفسه ، فى ذاته وفى وجوده وقال بعضهم : القيوم الذى لاينام بالسريانية . وهذا القول بعيد لأنه يصير قوله (لاتأخذه سنة

ولا نوم) تكرارا

أما قوله تعالى ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ «السنة» ما يتقدم من الفتور الذى يسمى النعاس

فان قيل : إذا كانت السنة عبارة عن مقدمة النوم ، فاذا قال (لا تأخذه سنة) فقد دل ذلك على أنه لا يأخذه نوم بطريق الأولى . وكان ذكر النوم تكريرا

قلنا : تقدير الآية : لا تأخذه سنة فضلا عن أن يأخذه النوم

﴿المسألة الثانية﴾ الدليل العقلى دل على أن النوم والسهو والغفلة محالات على الله تعالى ، لأن هذه الأشياء اما أن تكون عبارات عن عدم العلم ، أو عن أضداد العلم ، وعلى التقديرين فجواز طريانها يقتضى جواز زوال علم الله تعالى . فلو كان كذلك لكانت ذاته تعالى بحيث يصح أن يكون عالما ، ويصح أن لا يكون عالما . فحينئذ يفتقر حصول صفة العلم له إلى الفاعل . والكلام فيه كما فى الأول والتسلسل محال ، فلا بد وأن ينتهى إلى من يكون علمه صفة واجبة الثبوت ، ممتنعة الزوال ، واذا كان كذلك كان النوم والغفلة والسهو عليه محالا

﴿المسألة الثالثة﴾ يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه حكى عن موسى عليه السلام أنه وقع فى نفسه : هل ينام الله تعالى أم لا ؟ فأرسل الله اليه ملكا فأرقه ثلاثا ، ثم أعطاه قارورتين فى كل يد واحدة ، وأمره بالاحتفاظ بهما ، وكان يتحرز بجهده إلى أن نام فى آخر الأمر فاصطفقت يداه فانكسرت القارورتان ، فضرب الله تعالى ذلك مثلا له فى بيان أنه لو كان ينام لم يقدر على حفظ السماوات والأرض

واعلم أن مثل هذا لا يمكن نسبته إلى موسى عليه السلام ، فان من جوز النوم على الله أو كان شاكا فى جوازه كان كافراً فكيف يجوز نسبة هذا إلى موسى ، بل ان صحت الرواية فالواجب نسبة هذا السؤال إلى جهال قومه .

أما قوله تعالى ﴿له ما فى السماوات وما فى الأرض﴾ فالمراد من هذه الاضافة إضافة الخلق والملك ، وتقديره ما ذكرنا من أنه لما كان واجب الوجود واحدا كان ماعداه ممكن الوجود لذاته ، وكل ممكن فله مؤثر ، وكل ماله مؤثر فهو محدث ، فاذن كل ما سواه فهو محدث باحداثه ، مبدع بابداعه ، فكانت هذه الاضافة اضافة الملك والايجاد

فان قيل : لم قال (له مافى السموات) ولم يقل : له من فى السموات ؟

قلنا : لما كان المراد إضافة ماسواه اليه بالمخلوقية ، وكان الغالب عليه مالا يعقل ، أجرى الغالب

مجرى الكل. فعبر عنه بلفظ «ما» وأيضاً فهذه الأشياء إنما أسندت اليه من حيث انها مخلوقة، وهى من حيث انها مخلوقة غير عاقلة. فعبر عنها بلفظ «ما» للتنبيه على أن المراد من هذه الاضافة اليه الاضافة من هذه الجهة

واعلم أن الأصحاب قد احتجوا بهذه الآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى. قالوا لأن قوله (له ما فى السموات وما فى الأرض) يتناول كل ما فى السموات والأرض. وأفعال العباد من جملة ما فى السموات والأرض، فوجب أن تكون منتسبة الى الله تعالى انتساب الملك والخلق، وكما أن اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يؤكده، وذلك لأن كل ماسواه فهو ممكن لذاته. والممكن لذاته لا يترجح إلا بتأثير واجب الوجود لذاته، والا لزم ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال

أما قوله تعالى ﴿من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه﴾ ففيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (من ذا الذى) استفهام معناه الانكار والنفى. أى لا يشفع عنده أحد إلا بأمره، وذلك أن المشركين كانوا يزعمون أن الأصنام تشفع لهم. وقد أخبر الله تعالى عنهم بأنهم يقولون: ما نعبدهم إلا ليقربونا الى الله زلفى. وقولهم (هؤلاء شفعاؤنا عندالله) ثم بين تعالى أنهم لا يجدون هذا المطلوب فقال (ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم) فأخبر الله تعالى أنه لا شفاعة عنده لأحد إلا من استثناه الله تعالى بقوله (إلا باذنه) ونظيره قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً)

﴿المسألة الثانية﴾ قال القفال: انه تعالى لا يأذن فى الشفاعة لغير المطيعين، إذ كان لا يجوز فى حكمته التسوية بين أهل الطاعة وأهل المعصية، وطول فى تقريره

وأقول: ان هذا القفال عظيم الرغبة فى الاعتزال. حسن الاعتقاد فى كلماتهم، ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة بأصولهم، وذلك لأن من مذهب البصريين منهم أن العفو عن صاحب الكبيرة حسن فى العقول. الا أن السمع دل على أن ذلك لا يقع، وإذا كان كذلك كان الاستدلال العقلى على المنع من الشفاعة فى حق العصاة خطأ على قولهم، بل على مذهب الكعبى أن العفو عن المعاصى قبيح عقلا، فان كان القفال على مذهب الكعبى فحينئذ يستقيم هذا الاستدلال، إلا أن الجواب عنه يرد ذلك من وجوه: الأول: أن العقاب حق الله تعالى، وللمستحق أن يسقط حق نفسه، بخلاف الثواب فانه حق العبد فلا يكون لله تعالى أن يسقطه، وهذا الفرق ذكره البصريون فى الجواب عن شبهة الكعبى. والثانى: أن قوله: لا يجوز التسوية بين المطيع والعاصى ان أراد به أنه لا يجوز التسوية بينهما فى أمر من الأمور فهو جهل، لأنه تعالى قد سوى بينهما فى الخلق والحياة والرزق واطعام الطيبات، والتمكين من المرادات. وإن كان المراد أنه

لا يجوز التسوية بينهما فى كل الأمور . فنحن نقول بموجبه . فكيف لا يقول ذلك والمطيع لا يكون له جزع ، ولا يكون خائفا من العقاب ، والمذنب يكون فى غاية الخوف . وربما يدخل النار ويتألم مدة ، ثم يخلصه الله تعالى عن ذلك العذاب بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم

واعلم أن القفال رحمه الله كان حسن الكلام فى التفسير ، دقيق النظر فى تأويلات الالفاظ ، إلا أنه كان عظيم المبالغة فى تقرير مذهب المعتزلة ، مع أنه كان قليل الحظ من علم الكلام ، قليل النصيب من معرفة كلام المعتزلة

أما قوله تعالى ﴿يعلم مابين أيديهم وما خلفهم﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : الضمير لما فى السموات والأرض ، لأن فيهم العقلاء أو لما دل عليه «من ذا» من الملائكة والأنبياء

﴿المسألة الثانية﴾ فى الآية وجوه : أحدها : قال مجاهد وعطاء والسدى (مابين أيديهم) ما كان قبلهم من أمور الدنيا (وما خلفهم) مايكون بعدهم من أمر الآخرة . والثانى : قال الضحاك والكلبى (يعلم مابين أيديهم) يعنى الآخرة لأنهم يقدمون عليها (وما خلفهم) الدنيا لأنهم يخلفونها وراء ظهورهم والثالث : قال عطاء عن ابن عباس (يعلم مابين أيديهم) من السماء الى الأرض (وما خلفهم) يريد مافى السموات . والرابع (يعلم مابين أيديهم) بعد انقضاء آجالهم (وما خلفهم) أى ماكان من قبل أن يخلقهم . والخامس : مافعلوا من خير وشر وما يفعلونه بعد ذلك

واعلم أن المقصود من هذا الكلام : أنه سبحانه عالم بأحوال الشافع والمشفوع له فيما يتعلق باستحقاق العقاب والثواب ، لأنه عالم بجميع المعلومات ، لا يخفى عليه خافية ، والشفعاء لا يعلمون من أنفسهم أن لهم من الطاعة مايستحقون به هذه المنزلة العظيمة عند الله تعالى ، ولا يعلمون أن الله تعالى هل أذن لهم فى تلك الشفاعة ، وأنهم يستحقون المقت والزجر على ذلك وهذا يدل على أنه ليس لأحد من الخلائق أن يقدم على الشفاعة إلا باذن الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ هؤلاء المذكورون فى هذه الآية يحتمل أن يكون هم الملائكة ، وسائر من يشفع يوم القيامة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين

أما قوله ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المراد بالعلم ههنا المعلوم ، كما يقال : اللهم اغفر لنا علمك فينا ، أى معلومك وإذا ظهرت آية عظيمة قيل : هذه قدرة الله ، أى مقدوره ، والمعنى : أن أحداً لا يحيط بمعلومات الله تعالى

﴿المسألة الثانية﴾ احتج بعض الأصحاب بهذه الآية فى إثبات صفة العلم لله تعالى . وهو ضعيف لوجوه : أحدها : أن كلمة «من» للتبعيض . وهى داخلة ههنا على العلم . فلو كان المراد من العلم نفس الصفة . لزم دخول التبعيض فى صفة الله تعالى وهو محال . والثانى : أن قوله (بما شاء) لا يتأتى فى العلم ، إنما يتأتى فى المعلوم . والثالث : أن الكلام إنما وقع ههنا فى المعلومات ، والمراد أنه تعالى عالم بكل المعلومات . والخلق لا يعلمون كل المعلومات . بل لا يعلمون منها إلا القليل

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الليث : يقال لكل من أحرز شيئاً أو بلغ علمه أقصاه . قد أحاط به وذلك لأنه إذا علم بأول الشىء وآخره بتمامه صار العلم كالمحيط به

أما قوله ﴿إلا بما شاء﴾ ففيه قولان : أحدهما : أنهم لا يعلمون شيئاً من معلوماته إلا ماشاء هو أن يعلمهم . كما حكى عنهم أنهم قالوا (لا علم لنا إلا ما علمتنا) والثانى : أنهم لا يعلمون الغيب إلا عند اطلاع الله بعض أنبيائه على بعض الغيب . كما قال (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول)

أما قوله تعالى ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾ فاعلم أنه يقال : وسع فلانا الشىء يسعه سعة إذا احتمله وأطاقه . وأمكنه القيام به . ولا يسعك هذا . أى لا تطيقه ولا تحتمله ، ومنه قوله عليه السلام «لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعى» أى لا يحتمل غير ذلك ، وأما الكرسى فأصله فى اللغة من تركب الشىء بعضه على بعض ، والكرس أبوال الدواب وأبعارها يتلبد بعضها فوق بعض ، وأكرست الدار إذا كثرت فيها الابعار والابوال وتلبد بعضها على بعض ، وتكارس الشىء إذا تركب ، ومنه الكراسة لتركب بعض أوراقها على بعض «والكرسى» هو هذا الشىء المعروف لتركب خشباته بعضها فوق بعض

واختلف المفسرون فى تفسيره على أربعة أقوال : الأول : أنه جسم عظيم يسع السموات والأرض ، ثم اختلفوا فيه فقال الحسن «الكرسى» هو نفس العرش . لأن السرير قد يوصف بأنه عرش . وبأنه كرسى . لكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه . وقال بعضهم : بل الكرسى غير العرش ، ثم اختلفوا فمنهم من قال : انه دون العرش وفوق السماء السابعة . وقال آخرون انه تحت الأرض وهو منقول عن السدى

واعلم أن لفظ الكرسى ورد فى هذه الآية وجاء فى الأخبار الصحيحة أنه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة ، ولا امتناع فى القول به فوجب القول باتباعه وأما ماروى عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالي عنهما أنه قال : موضع القدمين . ومن البعيد أن يقول

ابن عباس : هو موضع قدمى الله تعالى وتقدس عن الجوارح والأعضاء . وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفى الجسمية فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب . فوجب رد هذه الرواية أو حملها على أن المراد أن الكرسى موضع قدمى الروح الأعظم أو ملك آخر عظيم القدر عند الله تعالى

﴿القول الثانى﴾ أن المراد من «الكرسى» السلطان والقدرة والملك . ثم تارة يقال : الالهية لاتحصل الا بالقدرة والخلق والايجاد . والعرب يسمون أصل كل شىء «الكرسى» وتارة يسمى الملك بالكرسى . لأن الملك يجلس على الكرسى . فيسمى الملك باسم مكان الملك

﴿القول الثالث﴾ أن «الكرسى» هو العلم . لأن العلم موضع العالم . وهو الكرسى فسميت صفة الشىء باسم مكان ذلك الشىء على سبيل المجاز لأن العلم هو الأمر المعتمد عليه . والكرسى هو الشىء الذى يعتمد عليه . ومنه يقال للعلماء : كراسى . لأنهم الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم : أوتاد الأرض .

﴿والقول الرابع﴾ مااختاره القفال . وهو أن المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه . وتقريره أنه تعالى خاطب الخلق فى تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه فى ملوكهم وعظمائهم من ذلك أنه جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم وأمر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر فى الحجر الأسود أنه يمين الله فى أرضه ثم جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس أيدى ملوكهم . وكذلك ماذكر فى محاسبة العباد يوم القيامه من حضور الملائكة والنبيين والشهداء . ووضع الموازين . فعلى هذا القياس أثبت لنفسه عرشا . فقال (الرحمن على العرش استوى) ثم وصف عرشه فقال (وكان عرشه على الماء) ثم قال (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) وقال (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) وقال (الذين يحملون العرش ومن حوله) ثم أثبت لنفسه كرسياً فقال (وسع كرسيه السماوات والأرض)

إذا عرفت هذا فنقول : كل ما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه فى العرش والكرسى . فقد ورد مثلها بل أقوى منها فى الكعبة والطواف وتقبيل الحجر . ولما توافقنا ههنا على أن المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بأنه منزه عن أن يكون فى الكعبة . فكذا الكلام فى العرش والكرسى . وهذا جواب مبين إلا أن المعتمد هو الأول . لأن ترك الظاهر بغير دليل لايجوز والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿ولايؤده حفظهما﴾ فاعلم أنه يقال : آده يؤده . إذا أثقله وأجهده . وأدت العود أودا . وذلك إذا اعتمدت عليه بالثقل حتى أملته . والمعنى : لايثقله ولا يشق عليه حفظهما

أى حفظ السماوات والأرض

ثم قال: ﴿وهو العلى العظيم﴾ واعلم أنه لايجوز أن يكون المراد منه العلو بالجهة. وقد دللنا على ذلك بوجوه كثيرة. ونزيد ههنا وجهين آخرين: الأول: أنه لو كان علوه بسبب المكان، لكان لايخلو اما أن يكون متناهياً فى جهة فوق. أو غيرمتناه فى تلك الجهة، والأول باطل لأنه إذا كان متناهيا فى جهة فوق. كان الجزء المفروض فوقه أعلى منه، فلا يكون هو أعلى من كل ما عداه. بل يكون غيره أعلى منه، وإن كان غير متناه فهذا محال. لأن القول باثبات بعد لا نهاية له باطل بالبراهين اليقينية، وأيضا فانا إذا قدرنا بعداً لانهاية له. لافترض فى ذلك البعد نقطغير متناهية. فلا يخلو إما أن يحصل فى تلك النقط نقطة واحدة لا يفترض فوقها نقطة أخرى. واما أن لا يحصل. فان كان الأول كانت النقطة طرفا لذلك البعد. فيكون ذلك البعد متناهياً. وقد فرضناه غير متناه. هذا خلف، وإن لم يوجد فيها نقطة إلا وفوقها نقطة أخرى كان كل واحدة من تلك النقط المفترضة فى ذلك البعد سفلا. ولا يكون فيها ما يكون فوقا على الاطلاق. فحينئذ لا يكون لشىء من النفقات المفترضة فى ذلك البعد علو مطلق البتة وذلك ينفى صفة العلوية

﴿الحجة الثانية﴾ أن العالم كرة. ومتى كان الأمر كذلك فكل جانب يفرض علواً بالنسبة إلى أحد وجهى الأرض يكون سفلا بالنسبة إلى الوجه الثانى. فينقلب غاية العلو غاية السفل

﴿الحجة الثالثة﴾ أن كل وصف يكون ثبوته لأحد الأمرين بذاته، وللآخر بتبعية الأول كان ذلك الحكم فى الذاتى أتم وأكمل. وفى العرضى أقل وأضعف. فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذى بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية. ولكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولا بتبعية حصوله فى المكان. فكان علو المكان أتم وأكمل من علو ذات الله تعالى. فيكون علو الله ناقصاً، وعلو غيره كاملا. وذلك محال. فهذه الوجوه قاطعة فى أن علو الله تعالى يمتنع أن يكون بالجهة. وما أحسن ما قال أبو مسلم بن بحر الاصفهانى فى تفسير قوله (قل لمن مافى السموات والأرض قل لله) قال: وهذا يدل على أن المكان والمكانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته، ثم قال (وله ماسكن فى الليل والنهار) وهذا يدل على أن الزمان والزمانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته. فتعالى وتقدس عن أن يكون علوه بسبب المكان وأما عظمته فهى أيضا بالمهابة والقهر والكبرياء، ويمتنع أن تكون بسبب المقدار والحجم، لأنه

لَا إِكْرَاهَ فِى الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢٥٦»

ان كان غير متناه فى كل الجهات أو فى بعض الجهات فهو محال لما ثبت بالبراهين القاطعة عدم اثبات ابعاد غير متناهية . وان كان متناهيا من كل الجهات كانت الأحياز المحيطة بذلك المتناهى أعظم منه . فلا يكون بمثل هذا الشىء عظيما على الاطلاق . فالحق أنه سبحانه وتعالى أعلى وأعظم من أن يكون من جنس الجواهر والأجسام تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا

قوله تعالى ﴿لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لانفصام لها والله سميع عليم﴾

فيه مسألتان ﴿المسألة الأولى﴾ اللام فى «الدين» فيه قولان . أحدهما : أنه لام العهد والثانى أنه بدل من الاضافة . كقوله (فان الجنة هى المأوى) أى مأواه . والمراد فى دين الله

﴿المسألة الثانية﴾ فى تأويل الآية وجوه : أحدها : وهو قول أبى مسلم والقفال وهو الأليق بأصول المعتزلة : معناه أنه تعالى مابنى أمر الايمان على الاجبار والقسر . وإنما بناه على التمكن والاختيار . ثم احتج القفال على أن هذا هو المراد بأنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للعذر . قال بعد ذلك : انه لم يبق بعد ايضاح هذه الدلائل للكافر عذر فى الاقامة على الكفر إلا أن يقسر على الايمان ويجبر عليه . وذلك مما لايجوز فى دار الدنيا التى هى دار الابتلاء . إذ فى القهر والاكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان . ونظير هذا قوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) وقال فى سورة أخرى (ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) وقال فى سورة الشعراء (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين . ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين) ومما يؤكد هذا القول أنه تعالى قال بعد هذه الآية (قد تبين الرشد من الغى) يعنى ظهرت الدلائل . ووضحت البينات . ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والالجاء والاكراه . وذلك غير جائز لأنه ينافى التكليف فهذا تقرير هذا التأويل

﴿القول الثانى﴾ فى التأويل هو أن الاكراه أن يقول المسلم للكافر : إن آمنت وإلا قتلتك فقال تعالى (لا إكراه فى الدين) اما فى حق أهل الكتاب وفى حق المجوس . فلأنهم إذا قبلوا

الجزية سقط القتل عنهم . واما سائر الكفار فاذا تهودوا أو تنصروا فقد اختلف الفقهاء فيهم ، فقال بعضهم : انه يقر عليه ، وعلى هذا التقدير يسقط عنه القتل إذا قبل الجزية ، وعلى مذهب هؤلاء كان قوله (لا إكراه فى الدين) عاما فى كل الكفار ، أما من يقول من الفقهاء بأن سائر الكفار إذا تهودوا أو تنصروا فانهم لا يقرون عليه . فعلى قوله يصح الاكراه فى حقهم ، وكان قوله (لا إكراه) مخصوصاً بأهل الكتاب

﴿والقول الثالث﴾ لا تقولوا لمن دخل فى الدين بعد الحرب أنه دخل مكرها . لأنه إذا رضى بعد الحرب وصح اسلامه فليس بمكره . ومعناه لا تنسبوهم إلى الاكراه . ونظيره قوله تعالى (ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا)

أما قوله تعالى ﴿قد تبين الرشد من الغى﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : بان الشىء واستبان وتبين إذا ظهر ووضح ، ومنه المثل «قد تبين الصبح لذى عينين» وعندى أن الايضاح والتعريف إنما سمى بياناً لأنه يوقع الفصل والبينونة بين المقصود وغيره . والرشد فى اللغة معناه إصابة الخير . وفيه لغتان : رشد ورشد والرشاد مصدر أيضاً كالرشد . والغى نقيض الرشد . يقال غوى يغوى غياً وغواية ، إذا سلك غير طريق الرشد

﴿المسألة الثانية﴾ (تبين الرشد من الغى) أى تميز الحق من الباطل ، والايمان من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة الحجج والآيات الدالة . قال القاضى : ومعنى (قد تبين الرشد) أى أنه قد اتضح وانجلى بالأدلة لا أن كل مكلف تنبه لأن المعلوم خلاف ذلك

وأقول : قد ذكرنا أن معنى (تبين) انفصل وامتاز ، فكان المراد أنه حصلت البينونة بين الرشد والغى بسبب قوة الدلائل وتأكيد البراهين ، وعلى هذا كان اللفظ مجرى على ظاهره

أما قوله تعالى ﴿فمن يكفر بالطاغوت﴾ فقد قال النحويون : الطاغوت وزنه فعلوت . نحو جبروت . والتاء زائدة وهى مشتقة من طغا . وتقديره طغووت . إلا أن لام الفعل قلبت إلى موضع العين كعادتهم فى القلب . نحو : الصاقعة والصاعقة ، ثم قلبت الواو ألفاً لوقوعها فى موضع حركة وانفتاح ماقبلها . قال المبرد فى الطاغوت : الأصوب عندى أنه جمع قال أبو على الفارسى : وليس الأمر عندنا كذلك . وذلك لأن الطاغوت مصدر كالرغبوت والرهبوت والملكوت فكما أن هذه الأسماء آحاد ، كذلك هذا الاسم مفرد ، وليس بجمع . ومما يدل على أنه مصدر مفرد قوله

(أولياؤهم الطاغوت) فأفرد في موضع الجمع . كما يقال : هم رضاهم عدل . قالوا : وهذا اللفظ يقع على الواحد وعلى الجمع ، أما في الواحد فكما في قوله تعالى (يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به) وأما في الجمع فكما في قوله تعالى (والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت) وقالوا : الأصل فيه التذكير . فأما قوله (والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها) فانما أنثت إرادة الآلهة

إذا عرفت هذا فنقول : ذكر المفسرون فيه خمسة أقوال : الأول : قال عمر ومجاهد وقتادة هو الشيطان . الثاني : قال سعيد بن جبير : الكاهن . الثالث : قال أبو العالية هو الساحر . الرابع : قال بعضهم الأصنام . الخامس : أنه مردة الجن والانس وكل مايطغى . والتحقيق أنه لما حصل الطغيان عند الاتصال بهذه الأشياء جعلت هذه الأشياء أسبابا للطغيان كما في قوله (رب انهن أضللن كثيرا من الناس)

أما قوله ﴿ويؤمن بالله﴾ ففيه إشارة إلى أنه لابد للكافر من أن يتوب أولا عن الكفر ، ثم يؤمن بعد ذلك

أما قوله ﴿فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾ فاعلم أنه يقال : استمسك بالشيء إذا تمسك به ، والعروة جمعها عرا ، نحو عروة الدلو والكوز ، وانما سميت بذلك لأن العروة عبارة عن الشيء الذي يتعلق به ، والوثقى تأنيث الأوثق ، وهذا من باب استعارة المحسوس للمعقول ، لأن من أراد امساك شيء يتعلق بعروته ، فكذا ههنا من أراد امساك هذا الدين تعلق بالدلائل الدالة عليه ، ولما كانت دلائل الاسلام أقوى الدلائل وأوضحها ، لاجرم وصفها بأنها العروة الوثقى

أما قوله ﴿لا انفصام لها﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الفصم كسر الشيء من غير إبانة ، والانفصام مطاوع الفصم ، فصمته فانفصم ، والمقصود من هذا اللفظ المبالغة . لأنه إذا لم يكن لها انفصام فان لا يكون لها انقطاع أولى

﴿المسألة الثانية﴾ قال النحويون : نظم الآية بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها ، والعرب تضمر «التي» و«الذي» و«من» وتكتفي بصلاتها ، منها قال سلامة بن جندل :

والعاديات أسامي للدماء بها كأن أعناقها أنصاب ترجيب

يريد العاديات التي قال الله (وما منا إلا له مقام معلوم) أي من له

اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٢٥٧»

ثم قال ﴿والله سميع عليم﴾ وفيه قولان :

﴿القول الأول﴾ أنه تعالى يسمع قول من يتكلم بالشهادتين ، وقول من يتكلم بالكفر ، ويعلم مافى قلب المؤمن من الاعتقاد الطاهر ، وما فى قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث

﴿والقول الثانى﴾ روى عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب إسلام أهل الكتاب من اليهود الذين كانوا حول المدينة ، وكان يسأل الله تعالى ذلك سرا وعلانية فمعنى قوله (والله سميع عليم) يريد لدعائك يامحمد بحرصك عليه واجتهادك

قوله تعالى ﴿الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾

فيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ «الولى» فعيل بمعنى فاعل من قولهم : ولى فلان الشىء يليه ولاية فهو وال وولى ، وأصله من الولى الذى هو القرب قال الهذلى :

وعدت عواد دون وليك تشغب

ومنه يقال : دارى تلى دارها ، أى تقرب منها . ومنه يقال للمحب المعاون : ولى . لأنه يقرب منك بالمحبة والنصرة ولا يفارقك . ومنه الوالى لأنه يلى القوم بالتدبير والأمر والنهى ، ومنه المولى ومن ثم قالوا فى خلاف الولاية : العداوة . من عدا الشىء إذا جاوزه . فلأجل هذا كانت الولاية خلاف العداوة .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن ألطاف الله تعالى فى حق المؤمن فيما يتعلق بالدين ، أكثر من ألطافه فى حق الكافر ، بأن قالوا : الآية دلت على أنه تعالى ولى الذين آمنوا على التعيين ، ومعلوم أن الولى للشىء هو المتولى لما يكون سببا لصلاح الانسان واستقامة أمره فى الغرض المطلوب . ولأجله قال تعالى (يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا

أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون) فجعل القيم بعمارة المسجد وليا له . ونفى فى الكفار أن يكونوا أولياءه . فلما كان معنى الولى المتكفل بالمصالح . ثم انه تعالى جعل نفسه وليا للمؤمنين على التخصيص . علمنا أنه تعالى تكفل بمصالحهم فوق ماتكفل بمصالح الكفار . وعند المعتزلة أنه تعالى سوى بين الكفار والمؤمنين فى الهداية والتوفيق والألطاف . فكانت هذه الآية مبطلة لقولهم قالت المعتزلة هذا التخصيص محمول على أحد وجوه : الأول : أن هذا محمول على زيادة الالطاف كما ذكره فى قوله (والذين اهتدوا زادهم هدى) وتقريره من حيث العقل أن الخير والطاعة يدعو بعضه إلى بعض . وذلك لأن المؤمن إذا حضر مجلسا يجرى فيه الوعظ . فانه يلحق قلبه خشوع وخضوع وانكسار . ويكون حاله مفارقاً لحال من قسا قلبه بالكفر والمعاصى . وذلك يدل على أنه يصح فى المؤمن من الألطاف مالا يصح فى غيره . فكان تخصيص المؤمنين بأنه تعالى وليهم محمولا على ذلك

﴿والوجه الثانى﴾ أنه تعالى يثيبهم فى الآخرة : ويخصهم بالنعيم المقيم . والاكرام العظيم . فكان التخصيص محمولا عليه .

﴿والوجه الثالث﴾ وهو أنه تعالى وإن كان ولياً للكل بمعنى كونه متكفلا بمصالح الكل على السوية . الا أن المنتفع بتلك الولاية هو المؤمن . فصح تخصيصه بهذه الآية كما فى قوله (هدى للمتقين)

﴿الوجه الرابع﴾ أنه تعالى ولى المؤمنين . بمعنى أنه يحبهم . والمراد أنه يحب تعظيمهم

﴿أجاب الأصحاب﴾ عن الأول بأن زيادة الألطاف متى أمكنت وجبت عندكم . ولا يكون لله تعالى فى حق المؤمن الا أداء الواجب . وهذا المعنى بتمامه حاصل فى حق الكافر . بل المؤمن فعل ما لأجله استوجب من الله ذلك المزيد من اللطف .

وأما السؤال الثانى . وهو أنه تعالى يثيبه فى الآخرة فهو أيضاً بعيد . لأن ذلك الثواب واجب على الله تعالى . فولى المؤمن هو الذى جعله مستحقا على الله ذلك الثواب . فيكون وليه هو نفسه . ولا يكون الله هو ولياً له

وأما السؤال الثالث . وهو أن المنتفع بولاية الله هو المؤمن . فنقول : هذا الأمر الذى امتاز به المؤمن عن الكافر فى باب الولاية صدر من العبد لا من الله تعالى . فكان ولى العبد على هذا القول هو العبد نفسه لا غير

وأما السؤال الرابع . وهو أن الولاية ههنا معناها المحبة . والجواب : أن المحبة معناها إعطاء

الثواب . وذلك هو السؤال الثانى ، وقد أجبنا عنه .

أما قوله تعالى ﴿يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمع المفسرون على أن المراد ههنا من الظلمات والنور : الكفر والايمان فتكون الآية صريحة فى أن الله تعالى هو الذى أخرج الانسان من الكفر ، وأدخله فى الايمان فيلزم أن يكون الايمان بخلق الله ، لأنه لو حصل بخلق العبد لكان هو الذى أخرج نفسه من الكفر إلى الايمان . وذلك يناقض صريح الآية

أجابت المعتزلة عنه من وجهين : الأول : أن الاخراج من الظلمات إلى النور ، محمول على نصب الدلائل . وارسال الأنبياء ، وإنزال الكتب ، والترغيب فى الايمان بأبلغ الوجوه . والتحذير عن الكفر بأقصى الوجوه . وقال القاضى : قد نسب الله تعالى الاضلال إلى الصنم فى قوله (رب إنهن أضللن كثيراً من الناس) لأجل أن الاصنام سبب بوجه ما لضلالهم . فان يضاف الاخراج من الظلمات إلى النور إلى الله تعالى مع قوة الأسباب التى فعلها بمن يؤمن كان أولى

﴿والوجه الثانى﴾ أن يحمل الاخراج من الظلمات إلى النور . على أنه تعالى يعدل بهم من النار إلى الجنة . قال القاضى : هذا أدخل فى الحقيقة ، لأن ما يقع من ذلك فى الآخرة يكون من فعله تعالى ، فكأنه فعله .

والجواب عن الأول من وجهين : أحدهما : أن هذه الاضافة حقيقة فى الفعل ، ومجاز فى الحث والترغيب ، والأصل حمل اللفظ على الحقيقة . والثانى : أن هذه الترغيبات ان كانت مؤثرة فى ترجيح الداعية صار الراجح واجباً ، والمرجوح ممتنعا . وحينئذ يبطل قول المعتزلة ، وان لم يكن لها اثر فى الترجيح لم يصح تسميتها بالاخراج

وأما السؤال الثانى ، وهو حمل اللفظ على العدول بهم من النار إلى الجنة ، فهو أيضاً مدفوع من وجهين : الأول : قال الواقدى كل ما كان فى القرآن (من الظلمات إلى النور) فانه أراد به الكفر والايمان ، غير قوله تعالى فى سورة الانعام (وجعل الظلمات والنور) فانه يعنى به الليل والنهار ، قال : وجعل الكفر ظلمة ، لأنه كالظلمة فى المنع من الادراك ، وجعل الايمان نوراً ، لأنه كالسبب فى حصول الادراك .

والجواب الثانى : أن العدول بالمؤمن من النار إلى الجنة ، أمر واجب على الله تعالى عند المعتزلة فلا يجوز حمل اللفظ عليه .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (يخرجهم من الظلمات إلى النور) ظاهره يقتضي أنهم كانوا فى الكفر

ثم أخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر الى الايمان . ثم ههنا قولان

﴿القول الأول﴾ أن يجرى اللفظ على ظاهره . وهو أن هذه الآية مختصة بمن كان كافراً ثم أسلم . والقائلون بهذا القول ذكروا فى سبب النزول روايات : احداها : قال مجاهد : هذه الآية نزلت فى قوم آمنوا بعيسى عليه السلام وقوم كفروا به . فلما بعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم آمن به من كفر بعيسى . وكفر به من آمن بعيسى عليه السلام . وثانيتها : أن الآية نزلت فى قوم آمنوا بعيسى عليه السلام على طريقة النصارى . ثم آمنوا بعده بمحمد صلى الله عليه وسلم . فقد كان ايمانهم بعيسى حين آمنوا به ظلمة وكفراً . لأن القول بالاتحاد كفر . والله تعالى أخرجهم من تلك الظلمات إلى نور الاسلام . وثالثها : أن الآية نزلت فى كل كافر أسلم بمحمد صلى الله عليه وسلم

﴿القول الثانى﴾ أن يحمل اللفظ على كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم . سواء كان ذلك الايمان بعد الكفر أو لم يكن كذلك . وتقريره أنه لا يبعد أن يقال يخرجهم من النور الى الظلمات وان لم يكونوا فى الظلمات البتة . ويدل على جوازه : القرآن والخبر والعرف . أما القرآن فقوله تعالى (وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها) ومعلوم أنهم ماكانوا قط فى النار . وقال (فلما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزى) ولم يكن نزل بهم عذاب البتة . وقال فى قصة يوسف عليه السلام (تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله) ولم يكن فيها قط . وقال (ومنكم من يرد الى أرذل العمر) وما كانوا فيه قط . وأما الخبر فروى أنه صلى الله عليه وسلم سمع انسانا قال : أشهد أن لا اله الا الله . فقال على الفطرة . فلما قال : أشهد أن محمداً رسول الله . قال خرج من النار . ومعلوم أنه ما كان فيها . وروى أيضاً أنه صلى الله عليه وسلم أقبل على أصحابه فقال : تتهافتون فى النار تهافت الجراد . وها أنا آخذ بحجزكم . ومعلوم أنهم ماكانوا متهافتين فى النار . وأما العرف فهو أن الأب إذا أنفق كل ماله فالابن قد يقول له : أخرجتنى من مالك أى لم تجعل لى فيه شيئاً . لا أنه كان فيه ثم أخرج منه . وتحقيقه أن العبد لو خلا عن توفيق الله تعالى لوقع فى الظلمات . فصار توفيقه تعالى سبباً لدفع تلك الظلمات عنه . وبين الدفع والرفع مشابهة . فبهذا الطريق يجوز استعمال الاخراج والابعاد فى معنى الدفع والرفع والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت﴾ فاعلم أنه قرأ الحسن (أولياؤهم الطواغيت) واحتج بقوله تعالى بعده (يخرجونهم) الا أنه شاذ مخالف للمصحف وأيضا قد بينا فى اشتقاق هذا اللفظ أنه مفرد لا جمع .

أما قوله تعالى ﴿يخرجونهم من النور الى الظلمات﴾ فقد استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن الكفر

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِى حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِى رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّىَ الَّذِى يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِى بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ «٢٥٨» أَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ

ليس من الله تعالى، قالوا: لأنه تعالى أضافه الى الطاغوت مجازا باتفاق. لأن المراد من الطاغوت على أظهر الأقوال هو الصنم ويتأكد هذا بقوله تعالى (رب انهن أضللن كثيرا من الناس) فأضاف الاضلال إلى الصنم. واذا كانت هذه الاضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازا، خرجت عن أن تكون حجة لكم

ثم قال تعالى ﴿أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ يحتمل أن يرجع ذلك إلى الكفار فقط. ويحتمل أن يرجع إلى الكفار والطواغيت معا. فيكون زجراً للكل ووعيداً. لأن لفظ (أولئك) إذا كان جمعا وصح رجوعه إلى كلا المذكورين، وجب رجوعه اليهما معاً. والله تعالى أعلم بالصواب

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربى الذى يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر

نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «٢٥٩»

إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير﴾

اعلم أنه تعالى ذكر ههنا قصصا ثلاثا: الأولى منها فى بيان اثبات العلم بالصانع. والثانية والثالثة فى اثبات الحشر والنشر والبعث. والقصة الأولى مناظرة ابراهيم صلى الله عليه وسلم مع ملك زمانه وهى هذه الآية التى نحن فى تفسيرها فنقول:

أما قوله تعالى ﴿ألم تر﴾ فهى كلمة يوقف بها المخاطب على تعجب منها. ولفظها لفظ الاستفهام وهى كما يقال: ألم تر إلى فلان كيف يصنع. معناه: هل رأيت كفلان فى صنعه كذا

أما قوله ﴿إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه﴾ فقال مجاهد: هو نمروذ بن كنعان. وهو أول من تجبر وادعى الربوبية. واختلفوا فى وقت هذه المحاجة قيل: انه عند كسر الاصنام قبل الالقاء فى النار عن مقاتل. وقيل: بعد إلقائه فى النار. والمحاجة المغالبة. يقال: حاججته فحججته. أى غالبته فغلبته. والضمير فى قوله (فى ربه) يحتمل أن يعود إلى إبراهيم. ويحتمل أن يرجع إلى الطاغى. والأول أظهر. كما قال (وحاجه قومه قال أتحاجونى فى الله) والمعنى وحاجه قومه فى ربه

أما قوله ﴿أن آتاه الله الملك﴾ فاعلم أن فى الآية قولين: الأول: أن الهاء فى آتاه عائد إلى إبراهيم. يعنى أن الله تعالى آتى ابراهيم صلى الله عليه وسلم الملك. واحتجوا على هذا القول بوجوه الأول: قوله تعالى (فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما) أى سلطانا بالنبوة. والقيام بدين الله تعالى. والثانى: أنه تعالى لا يجوز أن يؤتى الملك الكفار، ويدعى الربوبية لنفسه. والثالث: أن عود الضمير إلى أقرب المذكورين واجب. وابراهيم أقرب المذكورين إلى هذا الضمير، فوجب أن يكون هذا الضمير عائداً اليه. والقول الثانى. وهو قول جمهور المفسرين: أن الضمير عائد إلى ذلك الانسان الذى حاج إبراهيم

وأجابوا عن الحجة الأولى بأن هذه الآية دالة على حصول الملك لآل ابراهيم. وليس فيها دلالة على حصول الملك لابراهيم عليه السلام

وعن الحجة الثانية بأن المراد من الملك ههنا التمكين والقدرة والبسطة فى الدنيا. والحس يدل على أنه تعالى قد يعطى الكافر هذا المعنى. وأيضا فلم لا يجوز أن يقال: انه تعالى أعطاه الملك حال ماكان مؤمنا. ثم انه بعد ذلك كفر بالله تعالى

وعن الحجة الثالثة بأن إبراهيم عليه السلام وإن كان أقرب المذكورين الا أن الروايات الكثيرة

واردة بأن الذى حاج إبراهيم كان هو الملك . فعود الضمير اليه أولى من هذه الجهة . ثم احتج القائلون بهذا القول على مذهبهم من وجوه : الأول : أن قوله تعالى (أن آتاه الله الملك) يحتمل تأويلات ثلاثة . وكل واحد منها انما يصح إذا قلنا : الضمير عائد إلى الملك لا إلى إبراهيم . وأحد تلك التأويلات أن يكون المعنى حاج إبراهيم فى ربه لأجل أن آتاه الله الملك . على معنى أن إيتاء الملك أبطره وأورثه الكبر والعتو . فحاج لذلك . ومعلوم أن هذا إنما يليق بالملك العاتى . والتأويل الثانى أن يكون المعنى أنه جعل محاجته فى ربه شكرا على أن آتاه ربه الملك ، كما يقال : عادانى فلان لأنى أحسنت اليه . يريد أنه عكس ما يجب عليه من الموالاة لأجل الاحسان ، ونظيره قوله تعالى (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون) وهذا التأويل أيضا لا يليق بالنبى . فانه يجب عليه إظهار المحاجة قبل حصول الملك وبعده أما الملك العاتى فانه لا يليق به إظهار هذا العتو الشديد إلا بعد أن يحصل الملك العظيم له . فثبت أنه لا يستقيم لقوله (أن آتاه الله الملك) معنى وتأويل إلا إذا حملناه على الملك العاتى

﴿الحجة الثانية﴾ أن المقصود من هذه الآية بيان كمال حال ابراهيم صلى الله عليه وسلم فى إظهار الدعوة إلى الدين الحق . ومتى كان الكافر سلطانا مهيبا ، وابراهيم ماكان ملكا ، كان هذا المعنى أتم مما إذا كان إبراهيم ملكا . وماكان الكافر ملكا . فوجب المصير إلى ما ذكرنا

﴿الحجة الثالثة﴾ ماذكره أبو بكر الأصم ، وهو أن ابراهيم صلى الله عليه وسلم لو كان هو الملك لما قدر الكافر أن يقتل أحد الرجلين ويستبقى الآخر ، بل كان ابراهيم صلى الله عليه وسلم يمنعه منه أشد منع ، بل كان يجب أن يكون كالملجأ إلى أن لا يفعل ذلك . قال القاضى : هذا الاستدلال ضعيف . لأنه من المحتمل أن يقال : ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم كان ملكا وسلطانا فى الدين والتمكن من اظهار المعجزات ، وذلك الكافر كان ملكا مسلطا قادرا على الظلم ، فلهذا السبب أمكنه قتل أحد الرجلين ، وأيضا فيجوز أن يقال إنما قتل أحد الرجلين قودا . وكان الاختيار اليه ، واستبقى الآخر . إما لأنه لا قتل عليه أو بذل الدية واستبقاه

وأيضا قوله ﴿أنا أحي وأميت﴾ خبر ووعد . ولا دليل فى القرآن على أنه فعله . فهذا مايتعلق بهذه المسألة

أما قوله تعالى ﴿إذ قال ابراهيم ربى الذى يحي ويميت﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الظاهر أن هذا جواب سؤال سابق غير مذكور ، وذلك لأن من المعلوم أن الأنبياء عليهم السلام بعثوا للدعوة . والظاهر أنه متى ادعى الرسالة ، فان المنكر يطالبه

باثبات أن للعالم إلها . ألا ترى أن موسى عليه السلام لما قال (انى رسول رب العالمين . قال فرعون وما رب العالمين) فاحتج موسى عليه السلام على اثبات الالهية بقوله (رب السموات والأرض) فكذا ههنا الظاهر أن ابراهيم ادعى الرسالة . فقال نمروذ : من ربك ؟ فقال ابراهيم : ربى الذى يحيي ويميت ، إلا أن تلك المقدمة حذفت . لأن الواقعة تدل عليها

﴿المسألة الثانية﴾ دليل ابراهيم عليه السلام كان فى غاية الصحة . وذلك لأنه لا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بواسطة أفعاله التى لا يشاركه فيها أحد من القادرين . والاحياء والاماتة كذلك . لأن الخلق عاجزون عنهما . والعلم بعد الاختيار ضرورى فلا بد من مؤثر آخر غير هؤلاء القادرين الذين تراهم ، وذلك المؤثر اما أن يكون موجبا أو مختارا ، والأول باطل . لأنه يلزم من دوامه دوام الأثر ، فكان يجب أن لا يتبدل الاحياء بالاماتة . وأن لا تتبدل الاماتة بالاحياء . والثانى وهو أنا نرى فى الحيوان أعضاء مختلفة فى الشكل والصفة والطبيعة والخاصية . وتأثير المؤثر الموجب بالذات لا يكون كذلك . فعلمنا أنه لا بد فى الاحياء والاماتة من موجود آخر يؤثر على سبيل القدرة ، والاختيار فى إحياء هذه الحيوانات وفى إماتتها ، وذلك هو الله سبحانه وتعالى ، وهو دليل متين قوى ذكره الله سبحانه وتعالى فى مواضع فى كتابه كقوله (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين) إلى آخره ، وقوله (لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين) وقال تعالى (الذى خلق الموت والحياة)

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : أنه تعالى قدم الموت على الحياة فى آيات منها قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) وقال (الذى خلق الموت والحياة) وحكى عن إبراهيم أنه قال فى ثنائه على الله تعالى (والذى يميتنى ثم يحيين) فلأى سبب قدم فى هذه الآية ذكر الحياة على الموت . حيث قال (ربى الذى يحيي ويميت)

والجواب : لأن المقصود من ذكر الدليل إذا كان هو الدعوة إلى الله تعالى وجب أن يكون الدليل فى غاية الوضوح ، ولا شك أن عجائب الخلقة حال الحياة أكثر . واطلاع الانسان عليها أتم ، فلا جرم وجب تقديم الحياة ههنا فى الذكر

أما قوله تعالى ﴿قال أنا أحيي وأميت﴾ ففيه مسائل

﴿المسأله الأولى﴾ يروى أن إبراهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحجة . دعا ذلك الملك الكافر شخصين ، وقتل أحدهما . واستبقى الآخر ، وقال : أنا أيضا أحيي وأميت . هذا هو المنقول فى التفسير . وعندى أنه بعيد ، وذلك لأن الظاهر من حال إبراهيم أنه شرح حقيقة الاحياء وحقيقة

الاماتة على الوجه الذى لخصناه فى الاستدلال . ومتى شرحه على ذلك الوجه امتنع أن يشتبه على العاقل الاماتة والاحياء على ذلك الوجه بالاماتة والاحياء بمعنى القتل وتركه . ويبعد فى الجمع العظيم أن يكونوا فى الحماقة بحيث لا يعرفون هذا القدر من الفرق . والمراد من الآية والله أعلم شىء آخر . وهو أن ابراهيم صلى الله عليه وسلم لما احتج بالاحياء والاماتة من الله قال المنكر . تدعى الاحياء والاماتة من الله ابتداء من غير واسطة الأسباب الأرضية والأسباب السماوية ، أو تدعى صدور الاحياء والاماتة من الله تعالى بواسطة الأسباب الأرضية والأسباب السماوية . أما الأول فلا سبيل اليه . وأما الثانى فلا يدل على المقصود لأن الواحد منا يقدر على الاحياء والاماتة بواسطة سائر الأسباب . فان الجماع قد يفضى إلى الولد الحى بواسطة الأسباب الأرضية والسماوية . وتناول السم قد يفضى إلى الموت . فلما ذكر نمروذ هذا السؤال على هذا الوجه أجاب ابراهيم عليه السلام بأن قال : هب أن الاحياء والاماتة حصلا من الله تعالى بواسطة الاتصالات الفلكية إلا أنه لابد لتلك الاتصالات والحركات الفلكية من فاعل مدبر . فاذا كان المدبر لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى ، كان الاحياء والاماتة الحاصلان بواسطة تلك الحركات الفلكية أيضاً من الله تعالى ، وأما الاحياء والاماتة الصادران على البشر بواسطة الأسباب الفلكية والعنصرية فليست كذلك ، لأنه لا قدرة للبشر على الاتصالات الفلكية ، فظهر الفرق

وإذا عرفت هذا فقوله (ان الله يأتى بالشمس من المشرق) ليس دليلا آخر ، بل تمام الدليل الأول ، ومعناه : انه وان كان الاحياء والاماتة من الله بواسطة حركات الأفلاك . الا أن حركات الافلاك من الله ، فكان الاحياء والاماتة أيضا من الله تعالى . وأما البشر فانه وان صدر منه الاحياء والاماتة بواسطة الاستعانة بالأسباب السماوية والأرضية ، إلا أن تلك الأسباب ليست واقعة بقدرته ، فثبت أن الاحياء والاماتة الصادرين عن البشر ليست على ذلك الوجه ، وأنه لا يصلح نقضاً عليه ، فهذا هو الذى اعتقده فى كيفية جريان هذه المناظرة ، لا ما هو المشهور عند الكل ، والله أعلم بحقيقة الحال

﴿المسألة الثانية﴾ أجمع القراء على إسقاط ألف «أنا» فى الوصل فى جميع القرآن ، إلا ماروى عن نافع من إثباته عند استقبال الهمزة . والصحيح ما عليه الجمهور ، لأن ضمير المتكلم هو «أن» وهو الهمزة والنون . فأما الألف فانما تلحقها فى الوقف ، كما تلحق الهاء فى سكونه للوقف ، وكما ان هذه الهاء تسقط عند الوصل . فكذا هذه الألف تسقط عند الوصل ، لأن ما يتصل به يقوم مقامه . ألا ترى أن همزة الوصل إذا اتصلت الكلمة التى هى فيها بشىء سقطت ولم تثبت ، لأن

ما يتصل به يتوصل به الى النطق بما بعد الهمزة فلا تثبت الهمزة . فكذا الألف فى «أنا» والهاء التى فى الوقف يجب سقوطها عند الوصل . كما يجب سقوط الهمزة عند الوصل

أما قوله تعالى ﴿قال إبراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب﴾ فاعلم أن للناس فى هذا المقام طريقين : الأول : وهو طريقة أكثر المفسرين . أن إبراهيم عليه السلام لما رأى من نمروذ أنه ألقى تلك الشبهة عدل عن ذلك الى دليل آخر أوضح منه . فقال (ان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) فزعم أن الانتقال من دليل الى دليل آخر أوضح منه جائز للمستدل

فان قيل : هلا قال نمروذ : فليأت ربك بها من المغرب ؟

قلنا : الجواب من وجهين : أحدهما : أن هذه المحاجة كانت مع إبراهيم بعد إلقائه فى النار وخروجه منها سالما . فعلم أن من قدر على حفظ إبراهيم فى تلك النار العظيمة من الاحتراق يقدر على أن يأتى بالشمس من المغرب . والثانى : أن الله خذله وأنساه إيراد هذه الشبهة نصرة لنبيه عليه السلام

﴿والطريق الثانى﴾ وهو الذى قال به المحققون : ان هذا ما كان انتقالا من دليل الى دليل آخر بل الدليل واحد فى الموضعين . وهو أنا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها فلابد من قادر آخر يتولى إحداثها . وهو الله سبحانه وتعالى . ثم ان قولنا : نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها له أمثلة . منها الاحياء والاماتة . ومنها السحاب والرعد والبرق . ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستدل لا يجوز له أن ينتقل من دليل الى دليل آخر لكن اذا ذكر لايضاح كلام مثالا فله أن ينتقل من ذلك المثال الى مثال آخر . فكان ما فعله ابراهيم من باب ما يكون الدليل واحدا الا أنه يقع الانتقال عند إيضاحه من مثال إلى مثال آخر . وليس من باب ما يقع الانتقال من دليل الى دليل آخر . وهذا الوجه أحسن من الأول وأليق بكلام أهل التحقيق منه . والاشكال عليهما من وجوه : الأول : أن صاحب الشبهة إذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة فى الأسماع . وجب على المحق القادر على الجواب أن يذكر الجواب فى الحال إزالة لذلك التلبيس والجهل عن العقول . فلما طعن الملك الكافر فى الدليل الأول أو فى المثال الأول بتلك الشبهة . كان الاشتغال بازالة تلك الشبهة واجبا مضيقا . فكيف يليق بالمعصوم أن يترك ذلك الواجب

﴿والاشكال الثانى﴾ أنه لما أورد المبطل ذلك السؤال . فاذا ترك المحق الكلام الأول . وانتقل الى كلام آخر . أوهم أن كلامه الأول كان ضعيفا ساقطا وأنه ما كان عالما بضعفه . وأن

ذلك المبطل علم وجه ضعفه وكونه ساقطا ، وأنه كأنه عالما بضعفه فنبه عليه وهذا ربما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شأنه وأنه غير جائز

﴿والاشكال الثالث﴾ وهو أنه وان كان يحسن الانتقال من دليل الى دليل ، أو من مثال الى مثال ، لكنه يجب أن يكون المنتقل اليه أوضح وأقرب . وههنا ليس الأمر كذلك ، لأن جنس الاحياء لاقدرة للخلق عليه ، وإما جنس تحريك الاجسام فللخلق قدرة عليه ، ولا يبعد فى العقل وجود ملك عظيم فى الجثة أعظم من السموات ، وأنه هو الذى يكون محركا للسموات . وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحياء والاماتة على وجود الصانع أظهر وأقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبي المعصوم أن ينتقل من الدليل الأوضح الأظهر الى الدليل الخفي الذى لا يكون فى نفس الأمر قويا

﴿والاشكال الرابع﴾ أن دلالة الاحياء والاماتة على وجود الصانع أقوى من دلالة طلوع الشمس عليه ، وذلك لأنا نرى فى ذات الانسان وصفاته تبدلات واختلافات ، والتبدل قوى الدلالة على الحاجة الى المؤثر القادر ، أما الشمس فلا نرى فى ذاتها تبدلا ، ولا فى صفاتها تبدلا ، ولا فى منهج حركاتها تبدلا البتة ، فكانت دلالة الاحياء والاماتة على الصانع أقوى . فكان العدول منه الى طلوع الشمس انتقالا من الأقوى الأجلى . الى الأخفى الأضعف . وأنه لا يجوز

﴿والاشكال الخامس﴾ أن نمروذ لما لم يستحى من معارضة الاحياء والاماتة الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلية فكيف يؤمن منه عند استدلال إبراهيم بطلوع الشمس أن يقول : طلوع الشمس من المشرق منى . فان كان لك إله فقل له حتى يطلعها من المغرب . وعند ذلك التزم المحققون من المفسرين ذلك . فقالوا : انه لو أورد هذا السؤال لكان من الواجب أن تطلع الشمس من المغرب ، ومن المعلوم أن الاشتغال باظهار فساد سؤاله فى الاحياء والاماتة أسهل بكثير من التزام اطلاع الشمس من المغرب . فبتقدير أن يحصل طلوع الشمس من المغرب ، الا أنه يكون الدليل على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب . ولا يكون طلوع الشمس من المشرق دليلا على وجود الصانع . وحينئذ يصير دليله الثانى ضائعاً ، كما صار دليله الأول ضائعاً . وأيضا فما الدليل الذى حمل إبراهيم عليه السلام على أن ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك ، والتزم الانقطاع ، واعترف بالحاجة الى الانتقال الى تمسك بدليل لا يمكنه تمشيته إلا بالتزام طلوع الشمس من المغرب . وبتقدير أن يأتى باطلاع الشمس من المغرب ، فانه يضيع دليله الثانى كما ضاع الأول ومن المعلوم أن التزام هذه المحذورات لا يليق بأقل الناس علما فضلا عن أفضل العقلاء وأعلم

العلماء . فظهر بهذا أن هذا التفسير الذى أجمع المفسرون عليه ضعيف . وأما الوجه الذى ذكرناه فلا يتوجه عليه شيء من هذه الاشكالات . لأنا نقول : لما احتج إبراهيم عليه السلام بالاحياء والاماتة أورد الخصم عليه سؤالا لا يليق بالعقلاء ، وهو أنك إذا ادعيت الاحياء والاماتة لا بواسطة ، فذلك لا تجد الى إثباته سبيلا . وان ادعيت حصولهما بواسطة حركات الأفلاك فنظيره أو ما يقرب منه حاصل للبشر ، فأجاب إبراهيم عليه السلام بأن الاحياء والاماتة وان حصلا بواسطة حركات الأفلاك . لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى . وذلك لا يقدح فى كون الاحياء والاماتة من الله تعالى . بخلاف الخلق فانه لاقدرة لهم على تحريكات الأفلاك . فلا جرم لا يكون الاحياء والاماتة صادرين منهم . ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شيء من المحذورات المذكورة لازما عليه ، والله أعلم بحقيقة كلامه

أما قوله تعالى ﴿فبهت الذى كفر﴾ فالمعنى : فبقى مغلوباً لايجد مقالا . ولا للمسألة جوابا . وهو كقوله (بل تأتيهم بغتة فتبهتهم فلا يستطيعون ردها) قال الواحدى : وفيه ثلاث لغات : بهت الرجل فهو مبهوت . وبهت وبهت . قال عروة العذرى :

فما هو الا أن أراها فجاءة فأبهت حتى ما أكاد أجيب

أى أتحير وأسكت

ثم قال ﴿والله لايهدى القوم الظالمين﴾ وتأويله على قولنا ظاهر . أما المعتزلة فقال القاضى : يحتمل وجوها : منها أنه لايهديهم لظلمهم وكفرهم للحجاج وللحق كما يهدى المؤمن فانه لابد فى الكافر من أن يعجز وينقطع

وأقول : هذا ضعيف . لأن قوله لايهديهم للحجاج . انما يصح حيث يكون الحجاج موجودا ولاحجاج على الكفر . فكيف يصح أن يقال : ان الله تعالى لايهديه اليه . قال القاضى : ومنها أن يريد أنه لايهديهم لزيادات الألطاف من حيث انهم بالكفر والظلم سدوا على أنفسهم طريق الانتفاع به

وأقول : هذا أيضا ضعيف . لأن تلك الزيادات إذا كانت فى حقهم ممتنعة عقلا لم يصح أن يقال : انه تعالى لايهديهم ، كما لا يقال : انه تعالى يجمع بين الضدين فلا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضى : ومنها أنه تعالى لايهديهم الى الثواب فى الآخرة ولا يهديهم الى الجنة

وأقول هذا أيضا ضعيف لأن المذكور ههنا أمر الاستدلال وتحصيل المعرفة . ولم يجر للجنة ذكر . فيبعد صرف اللفظ الى الجنة . بل أقول : اللائق بسياق الآية أن يقال : انه تعالى لما بين أن

الدليل كان قد بلغ فى الظهور والحجة الى حيث صار المبطل كالمبهوت عند سماعه . الا أن الله تعالى لما لم يقدر له الاهتداء ، لم ينفعه ذلك الدليل الظاهر . ونظير هذا التفسير قوله (ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله)

القصة الثانية

والمقصود منها إثبات المعاد . قوله تعالى ﴿أوكالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها﴾ وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف النحويون فى إدخال الكاف فى قوله (أو كالذى) وذكروا فيه ثلاثة أوجه : الأول : أن يكون قوله (ألم تر إلى الذى حاج ابراهيم) فى معنى (ألم تر كالذى حاج إبراهيم) وتكون هذه الآية معطوفة عليه . والتقدير : أرأيت كالذى حاج ابراهيم ، أو كالذى مر على قرية . فيكون هذا عطفاً على المعنى . وهو قول الكسائى والفراء وأبى على الفارسى . وأكثر النحويين قالوا : ونظيره من القرآن قوله تعالى (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله) ثم قال (من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله) فهذا عطف على المعنى . لأن معناه : لمن السموات ؟ فقيل : لله . قال الشاعر :

معاوى إننا بشر فأسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا

فحمل على المعنى وترك اللفظ

﴿والقول الثانى﴾ وهو اختيار الأخفش : أن الكاف زائدة . والتقدير : ألم تر إلى الذى حاج والذى مر على قرية

﴿والقول الثالث﴾ وهو اختيار المبرد : أنا نضمر فى الآية زيادة . والتقدير : ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم . وألم تر إلى من كان كالذى مر على قرية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى الذى مر بالقرية . فقال قوم : كان رجلا كافراً شاكا فى البعث وهو قول مجاهد وأكثر المفسرين من المعتزلة . وقال الباقون : انه كان مسلماً . ثم قال قتادة وعكرمة والضحاك والسدى : هو عزير . وقال عطاء عن ابن عباس : هو أرمياء . ثم من هؤلاء من قال : ان أرمياء هو الخضر عليه السلام . وهو رجل من سبط هارون بن عمران عليهما السلام . وهو قول محمد بن إسحاق . وقال وهب بن منبه : ان أرمياء هو النبى الذى بعثه الله عند ما خرب بختنصر بيت المقدس وأحرق التوراة . حجة من قال : أن هذا المار كان كافراً وجوه : الأول : أن الله حكى عنه أنه قال (أنى يحيى هذه الله بعد موتها) وهذا كلام من يستبعد من الله الاحياء بعد الامانة

وذلك كفر

فان قيل : يجوز أن ذلك وقع منه قبل البلوغ

قلنا : لو كان كذلك لم يجز من الله تعالى أن يعجب رسوله منه . إذ الصبي لا يتعجب من شكه فى مثل ذلك ، وهذه الحجة ضعيفة لاحتمال أن ذلك الاستبعاد ما كان بسبب الشك فى قدرة الله تعالى على ذلك ، بل كان بسبب اطراد العادات فى أن مثل ذلك الموضع الخراب قلما يصيره الله معموراً . وهذا كما أن الواحد منا يشير إلى جبل فيقول : متى يقلبه الله ذهباً أو ياقوتاً . لا أن مراده منه الشك فى قدرة الله تعالى . بل على أن مراده منه أن ذلك لا يقع ولا يحصل فى مطرد العادات ، فكذا ههنا

﴿الوجه الثانى﴾ قالوا : انه تعالى قال فى حقه (فلما تبين له) وهذا يدل على أنه قبل ذلك لم يكن ذلك التبين حاصلا له . وهذا أيضاً ضعيف ؛ لأن تبين الاحياء على سبيل المشاهدة ما كان حاصلا له قبل ذلك . فاما أن تبين ذلك على سبيل الاستدلال ما كان حاصلا فهو ممنوع

﴿الوجه الثالث﴾ أنه قال (أعلم أن الله على كل شىء قدير) وهذا يدل على أن هذا العلم إنما حصل له فى ذلك الوقت ، وأنه كان خاليا عن مثل ذلك العلم قبل ذلك الوقت ، وهذا أيضاً ضعيف ، لأن تلك المشاهدة لا شك أنها أفادت نوع توكيد وطمأنينة ووثوق ، وذلك القدر من التأكيد انما حصل فى ذلك الوقت ، وهذا لا يدل على أن أصل العلم ما كان حاصلا قبل ذلك

﴿الوجه الرابع﴾ لهم : أن هذا المار كان كافراً لانتظامه مع نمروذ فى سلك واحد وهو ضعيف أيضاً لأن قبله وإن كان قصة نمروذ ، ولكن بعده قصة سؤال إبراهيم . فوجب أن يكون نبياً من جنس إبراهيم

وحجة من قال : انه كان مؤمناً وكان نبياً وجوه : الأول : أن قوله (أنى يحي هذه الله بعد موتها) يدل على أنه كان عالما بالله ، وعلى أنه كان عالما بأنه تعالى يصح منه الاحياء فى الجملة ، لأن تخصيص هذا الشىء باستبعاد الاحياء انما يصح أن لو حصل الاعتراف بالقدرة على الاحياء فى الجملة . فاما من يعتقد أن القدرة على الاحياء ممتنعة لم يبق لهذا التخصيص فائدة

﴿الحجة الثانية﴾ أن قوله (كم لبثت) لابد له من قائل ، والمذكور السابق هو الله تعالى . فصار التقدير : قال الله تعالى : كم لبثت . فقال ذلك الانسان : لبثت يوما أو بعض يوم . فقال الله تعالى :

بل لبثت مائة عام . ومما يؤكد أن قائل هذا القول هو الله تعالى قوله (ولنجعلك آية للناس) ومن المعلوم أن القادر على جعله آية للناس هو الله تعالى . ثم قال (وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً) ولا شك أن قائل هذا القول هو الله تعالى . فثبت أن هذه الآية دالة من هذه الوجوه الكثيرة على أنه تعالى تكلم معه . ومعلوم أن هذا لا يليق بحال هذا الكافر

فان قيل : لعله تعالى بعث اليه رسولا أو ملكا حتى قال له هذا القول عن الله تعالى

قلنا : ظاهر هذا الكلام يدل على أن قائل هذه الأقوال معه هو الله تعالى . فصرف اللفظ عن هذا الظاهر إلى المجاز من غير دليل يوجبه غير جائز

﴿والحجة الثالثة﴾ أن اعادته حيا وإبقاء الطعام والشراب على حالها . وإعادة الحمار حيا بعد ماصار رميما مع كونه مشاهداً لاعادة أجزاء الحمار إلى التركيب والى الحياة اكرام عظيم وتشريف كريم ، وذلك لا يليق بحال الكافر له . فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : ان كل هذه الأشياء انما أدخلها الله تعالى فى الوجود إكراما لانسان آخر كان نبيا فى ذلك الزمان

قلنا : لم يجر فى هذه الآية ذكر هذا النبى . وليس فى هذه القصة حالة مشعرة بوجود النبى أصلا فلو كان المقصود من إظهار هذه الأشياء اكرام ذلك النبى وتأييد رسالته بالمعجزة ، لكان ترك ذكر ذلك الرسول إهمالا لما هو الغرض الأصلى من الكلام وأنه لا يجوز

فان قيل : لو كان ذلك الشخص لكان إما أن يقال : انه ادعى النبوة من قبل الاماتة والاحياء أو بعدهما . والأول باطل لأن ارسال النبي من قبل الله يكون لمصلحة تعود على الأمة . وذلك لا يتم بعد الاماتة . وان ادعى النبوة بعد الاحياء فالمعجز قد تقدم على الدعوى ، وذلك غير جائز

قلنا : إظهار خوارق العادات على يد من يعلم الله أنه سيصير رسولا جائز عندنا ، وعلى هذا الطريق زال السؤال

﴿الحجة الرابعة﴾ أنه تعالى قال فى حق هذا الشخص (ولنجعلك آية للناس) وهذا اللفظ انما يستعمل فى حق الأنبياء والرسل ، قال تعالى (وجعلناها وابنها آية للعالمين) فكان هذا وعدا من الله تعالى بأنه يجعله نبيا . وأيضا فهذا الكلام لم يدل على النبوة بصريحه ، فلا شك أنه يفيد التشريف العظيم ، وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر وعلى الشك فى قدرة الله تعالى

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من جعله آية أن من عرفه من الناس شاباً كاملا إذا شاهدوه بعد مائة سنة على شبابه وقد شاخوا أو هرموا . أو سمعوا بالخبر أنه كان مات منذ زمان

وقد عاد شابا، صح أن يقال لأجل ذلك: انه آية للناس، لأنهم يعتبرون بذلك، ويعرفون بهقدرة الله تعالى، ونبوة نبي ذلك الزمان

والجواب من وجهين: الأول: أن قوله (ولنجعلك آية) إخبار عن أنه تعالى يجعله آية. وهذا الاخبار إنما وقع بعد أن أحياه الله وتكلم معه. والمجعول لا يجعل ثانيا، فوجب حمل قوله (ولنجعلك آية للناس) على أمر زائد عن هذا الاحياء، وأنتم تحملونه على نفس هذا الاحياء فكان باطلا. والثاني: أن وجه التمسك أن قوله (ولنجعلك آية للناس) يدل على التشريف العظيم، وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك فى قدرة الله تعالى

﴿الحجة الخامسة﴾ ماروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى سبب نزول الآية قال: ان بختنصر غزا بنى إسرائيل فسبى منهم الكثيرون. ومنهم عزير وكان من علمائهم. فجاء بهم الى بابل. فدخل عزير يوما تلك القريه ونزل تحت شجرة وهو على حمار. فربط حماره وطاف فى القرية فلم يرفيها أحدا فعجب من ذلك وقال (أنى يحيي هذه الله بعد موتها) لا على سبيل الشك فى القدرة. بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة. وكانت الأشجار مثمرة، فتناول من الفاكهة التين والعنب، وشرب من عصير العنب ونام. فاماته الله تعالى فى منامه مائة عام وهو شاب. ثم أعمى عن موته أيضا الانس والسباع والطير، ثم أحياه الله تعالى بعد المائة. ونودى من السماء: ياعزير كم لبثت بعد الموت فقال: يوما فأبصر من الشمس بقية. فقال أو بعض يوم فقال الله تعالى: بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمهما، فنظر فاذا التين والعنب كما شاهدهما ثم قال وانظر الى حمارك فنظر فاذاهو عظام بيض تلوح وقد تفرقت أوصاله وسمع صوتا أيتها العظام البالية إنى جاعل فيك روحا فانضم أجزاء العظام بعضها الى بعض ثم التصق كل عضو بما يليق به الضلع الى الضلع، والذراع إلى مكانه. ثم جاء الرأس إلى مكانه، ثم العصب والعروق. ثم أنبت طراء اللحم عليه. ثم انبسط الجلد عليه، ثم خرجت الشعور عن الجلد، ثم نفخ فيه الروح. فاذا هو قائم ينهق فخر عزير ساجداً. وقال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) ثم انه دخل بيت المقدس فقال القوم: حدثنا آباؤنا أن عزير بن شرخياء مات ببابل، وقد كان بختنصر قتل ببيت المقدس أربعين ألفا ممن قرأ التوراة وكان فيهم عزير. والقوم ماعرفوا أنه يقرأ التوارة. فلما أتاهم بعد مائة عام جدد لهم التوراة وأملاها عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم منها حرفا. وكانت التوارة قد دفنت فى موضع فأخرجت وعورض بها أملاه فما اختلفا فى حرف. فعند ذلك قالوا: عزير بن الله. وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس. وذلك يدل على أن ذلك المار كان نبياً

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى تلك القرية فقال وهب وقتادة وعكرمة والربيع : إيلياء وهى بيت المقدس . وقال ابن زيد : هى القرية التى خرج منها الألوف حذر الموت

أما قوله تعالى ﴿وهى خاوية على عروشها﴾ قال الأصمعى : خوى البيت فهو يخوى خواء ممدود إذا ماخلا من أهله . والخوا : خلو البطن من الطعام . وفى الحديث «كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا سجد خوى» أى خلى مابين عضديه وجنبيه . وبطنه وفخذيه . وخوى الفرس مابين قوائمه . ثم يقال للبيت إذا انهدم : خوى لأنه تهدمه يخلو من أهله . وكذلك : خوت النجوم وأخوت إذا سقطت ولم تمطر لأنها خلت عن المطر . والعرش سقف البيت . والعروش الأبنية . والسقوف من الخشب يقال : عرش الرجل يعرش ويعرش إذا بنى وسقف بخشب . فقوله (وهى خاوية على عروشها) أى منهدمة ساقطة خراب . قاله ابن عباس رضى الله عنهما . وفيه وجوه : أحدها : أن حيطانها كانت قائمة وقد تهدمت سقوفها . ثم انقعرت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السقوف المنهدمة . ومعنى الخاوية المنقعرة . وهى المنقلعة من أصولها . يدل عليه قوله تعالى (أعجاز نخل خاوية) وموضع آخر (أعجاز نخل منعقر) وهذه الصفة فى خراب المنازل من أحسن مايوصف به . والثانى : قوله تعالى (خاوية على عروشها) أى خاوية عن عروشها . جعل «على» بمعنى «عن» كقوله (إذا اكتالوا على الناس) أى عنهم . والثالث : أن المراد أن القرية خاوية مع كون أشجارها معروشة فكان التعجب من ذلك أكثر لأن الغالب من القرية الخالية الخاوية أن يبطل مافيها من عروش انفاكهة ، فلما خربت القرية مع بقاء عروشها كان التعجب أكثر

أما قوله تعالى ﴿قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها﴾ فقد ذكرنا أن من قال : المار كان كافراً حمله على الشك فى قدرة الله تعالى . ومن قال : كان نبياً ، حمله على الاستبعاد بحسب مجارى العرف والعادة ، أو كان المقصود منه طلب زيادة الدلائل لأجل التأكيد ، كما قال ابراهيم عليه السلام (أرنى كيف تحيي الموتى) وقوله (أنى) أى من أين . كقوله (أنى لك هذا) والمراد باحياء هذه القرية عمارتها ، أى متى يفعل الله تعالى ذلك . على معنى أنه لا يفعله فأحب الله تعالى أن يريه فى نفسه . وفى إحياء القرية آية (فأماته الله مائة عام) وقد ذكرنا القصة

فان قيل : ما الفائدة فى إماتة الله له مائة عام . مع أن الاستدلال بالاحياء بعد يوم أو بعد بعض يوم حاصل

قلنا : لأن الاحياء بعد تراخى المدة أبعد فى العقول من الاحياء بعد قرب المدة ، وأيضا فلأن بعد تراخى المدة مايشاهد منه . ويشاهد هو من غيره أعجب

أما قوله تعالى ﴿ثم بعثه﴾ فالمعنى : ثم أحياه . ويوم القيامة يسمى يوم البعث لأنهم يبعثون من قبورهم . وأصله من بعثت الناقة إذا أقمتها من مكانها . وإنما قال (ثم بعثه) ولم يقل : ثم أحياه . لأن قوله (ثم بعثه) يدل على أنه عاد كما كان أولا حيا عاقلا فهما مستعداً للنظر والاستدلال فى المعارف الالهية . ولو قال : ثم أحياه لم تحصل هذه الفوائد

أما قوله تعالى ﴿قال كم لبثت﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فيه وجهان من القراءة . قرأ أبو عمرو . وحمزة والكسائى بالادغام . والباقون بالاظهار . فمن أدغم فلقرب المخرجين . ومن أظهر فلتباين المخرجين وإن كانا قريبين

﴿المسألة الثانية﴾ أجمعوا على أن قائل هذا القول هو الله تعالى . وإنما عرف أن هذا الخطاب من الله تعالى لأن ذلك الخطاب كان مقرونا بالمعجز . ولأنه بعد الاحياء شاهد من أحوال حماره وظهور البلى فى عظامه ما عرف به أن تلك الخوارق لم تصدر إلا من الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية إشكال . وهو أن الله تعالى كان عالما بأنه كان ميتاً وكان عالما بأن الميت لا يمكنه بعد أن صار حياً أن يعلم أن مدة موته كانت طويلة أم قصيرة . فمع ذلك لأى حكمة سأله عن مقدار تلك المدة

والجواب عنه : أن المقصود من هذا السؤال التنبيه على حدوث ما حدث من الخوارق

أما قوله تعالى ﴿لبثت يوما أو بعض يوم﴾ ففيه سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ لم ذكر هذا الترديد ؟

الجواب : أن الميت طالت مدة موته أو قصرت فالحال واحدة بالنسبة اليه . فأجاب بأقل ما يمكن أن يكون ميتاً لأنه اليقين . وفى التفسير أن إماتته كانت فى أول النهار فقال : يوما . ثم لما نظر الى ضوء الشمس باقياً على رؤس الجدران فقال : أو بعض يوم

﴿السؤال الثانى﴾ أنه لما كان اللبث مائة عام ثم قال (لبثت يوما أو بعض يوم) أليس هذا يكون كذباً ؟

والجواب : أنه قال ذلك على حسب الظن . ولا يكون مؤاخذا بهذا الكذب . ونظيره أنه تعالى حكى عن أصحاب الكهف أنهم قالوا (لبثنا يوماً أو بعض يوم) على ما توهموه ووقع عندهم . وأيضا قال أخوة يوسف عليه السلام (يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا) وإنما قالوا ذلك بناء على الامارة من إخراج الصواع من رحله

﴿السؤال الثالث﴾ هل علم أن ذلك اللبث كان بسبب الموت أو لم يعلم ذلك بل كان يعتقد أن ذلك اللبث كان بسبب الموت

الجواب : الأظهر أنه علم أن ذلك اللبث كان بسبب الموت ، وذلك لأن الغرض الأصلى فى اماتته ثم احيائه بعد مائة عام أن يشاهد الاحياء بعد الاماتة . وذلك لايحصل إلا إذا عرف أن ذلك اللبث كان بسبب الموت ، وهو أيضا قد شاهد إما فى نفسه أو فى حماره أحوالا دالة على أن ذلك اللبث كان بسبب الموت

أما قوله تعالى ﴿قال بل لبثت مائة عام﴾ فالمعنى ظاهر . وقيل : العام أصله من العوم الذى هو السباحة لأن فيه سبحاً طويلا . لايمكن من التصرف فيه

أما قوله تعالى ﴿فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف القراء فى إثبات الهاء فى الوصل من قوله (لم يتسنه) و(اقتده) و(ماليه) و(سلطانيه) و(ماهيه) بعد أن اتفقوا على اثباتها فى الوقف ، فقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم هذه الحروف كلها باثبات الهاء فى الوصل . وكان حمزة يحذفهن فى الوصل وكان الكسائى يحذف الهاء فى الوصل من قوله (لم يتسنه) و(اقتده) ويثبتها فى الوصل فى الباقى . ولم يختلفوا فى قوله (لم أوت كتابيه ولم أدر ما حسابيه) أنها بالهاء فى الوصل والوقف

إذا عرفت هذا فنقول : أما الحذف ففيه وجوه : أحدها : أن اشتقاق قوله (يتسنه) من السنة وزعم كثير من الناس أن أصل السنة سنوة ، قالوا : والدليل عليه أنهم يقولون فى الاشتقاق منها أسنت القوم إذا أصابتهم السنة وقال الشاعر

ورجال مكة مسنتون عجاف

ويقولون فى جمعها : سنوات وفى الفعل منها : سانيت الرجل مساناة إذا عامله سنة سنة . وفى التصغير : سنية إذا ثبت هذا كان الهاء فى قوله (لم يتسنه) للسكت لا للأصل . وثانيها : نقل الواحدى عن الفراء أنه قال : يجوز أن تكون أصل سنة سنهة . لأنهم قالوا فى تصغيرها : سنينة وان كان ذلك قليلا . فعلى هذا يجوز أن يكون (لم يتسنه) أصله لم يتسنن . ثم أسقطت النون الأخيرة ثم أدخل عليها هاء السكت عند الوقف عليه ، كما أن أصل لم يتقض البازى : لم يتقضض البازى . ثم أسقطت الضاد الأخيرة ، ثم أدخل عليه هاء السكت عند الوقف فيقال : لم يتقضه . وثالثها : أن يكون (لم يتسنه) مأخوذاً من قوله تعالى (من حمأ مسنون) والسن فى اللغة هو الصب . هكذا قال

أبو على الفارسى . فقوله : لم يتسنن . أى الشراب بقى بحاله لم ينضب . وقد أتى عليه مائة عام . ثم أنه حذفت النون الأخيرة . وأبدلت بهاء السكت عند الوقف على ماقررناه فى الوجه الثانى . فهذه الوجوه الثلاثة لبيان الحذف . وأما بيان الاثبات فهو أن (لم يتسنه) مأخوذ من السنة . والسنة أصلها سنهة . بدليل أنه يقال فى تصغيرها : سنيهة ويقال : سانهت النخلة بمعنى عاومت . وآجرت الدار مسانهة . وإذا كان كذلك فالهاء فى (لم يتسنه) لام الفعل . فلا جرم لم يحذف البتة لا عند الوصل ولا عند الوقف

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (لم يتسنه) أى لم يتغير . وأصل معنى (لم يتسنه) أى لم يأت عليه السنون لأن مر السنين إذا لم تغيره فكأنها لم تأت عليه . ونقلنا عن أبى على الفارسى : لم يتسنن أى لم ينضب الشراب . بقى فى الآية سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ أنه تعالى لما قال (بل لبثت مائة عام) كان من حقه أن يذكر عقيبه مايدل على ذلك وقوله (فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه) لا يدل على أنه لبث مائة عام . بل يدل ظاهرا على ما قاله من أنه لبث يوما أو بعض يوم

والجواب : أنه كلما كانت الشبهة أقوى مع علم الانسان فى الجملة أنها شبهة : كان سماع الدليل المزيل لتلك الشبهة آكد ووقوعه فى العقل أكمل . فكأنه تعالى لما قال (بل لبثت مائة عام) قال (فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه) فان هذا مما يؤكد قولك (لبثت يوما أو بعض يوم) فحينئذ يعظم اشتياقك إلى الدليل الذى يكشف عن هذه الشبهة . ثم قال بعده (وانظر الى حمارك) فرأى الحمار صار رميما . وعظاما نخرة فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى . فان الطعام والشراب يسرع التغير فيهما . والحمار ربما بقى دهراً طويلا وزمانا عظيما . فرأى ما لا يبقى باقياً . وهو الطعام والشراب . ومايبقى غير باق وهو العظام . فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى . وتمكن وقوع هذه الحجة فى عقله وفى قلبه

﴿السؤال الثانى﴾ أنه تعالى ذكر الطعام والشراب . وقوله (لم يتسنه) راجع إلى الشراب لا إلى الطعام

والجواب : كما يوصف الشراب بأنه لم يتغير . كذلك يوصف الطعام بأنه لم يتغير . لاسيما إذا كان الطعام لطيفاً يتسارع الفساد اليه . والمروى أن طعامه كان هو التين والعنب . وشرابه كان عصير العنب واللبن . وفى قراءة ابن مسعود رضى الله عنه (وانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسنن)

أما قوله تعالى ﴿وانظر إلى حمارك﴾ فالمعنى أنه عرفه طول مدة موته بأن شاهد عظام حماره نخرة رميمة، وهذا فى الحقيقة لايدل بذاته، لأنه لما شاهد انقلاب العظام النخرة حياً فى الحال علم أن القادر على ذلك قادر على أن يميت الحمار فى الحال ويجعل عظامه رميمة نخرة فى الحال. وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعظام الحمار على طول مدة الموت، بل انقلاب عظام الحمار الى الحياة معجزة دالة على صدق ماسمع من قوله (بل لبثت مائة عام) قال الضحاك: معنى قوله: أنه لما أحيي بعد الموت كان دليلا على صحة البعث. وقال غيره: كان آية لأن الله تعالى أحياه شابا أسود الرأس. وبنو بنيه شيوخ بيض اللحى والرؤس

أما قوله تعالى ﴿ولنجعلك آية للناس﴾ فقد بينا أن المراد منه التشريف والتعظيم والوعد بالدرجة العالية فى الدين والدنيا، وذلك لا يليق بمن مات على الكفر والشك فى قدرة الله تعالى

فان قيل: ما فائدة الواو فى قوله (ولنجعلك) قلنا: قال الفراء: دخلت الواو لأنه فعل بعدها مضمر، لأنه لو قال: وانظر إلى حمارك لنجعلك آية. كان النظر إلى الحمار شرطا، وجعله آية جزاء، وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام. أما لما قال (ولنجعلك آية) كان المعنى: ولنجعلك آية فعلنا ما فعلنا من الاماتة والاحياء. ومثله قوله تعالى (وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست) والمعنى: وليقولوا درست صرفنا الآيات (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين) أى ونريه الملكوت

أما قوله تعالى ﴿وانظر إلى العظام﴾ فأكثر المفسرين على أن المراد بالعظام عظام حماره، فان اللام فيه بدل الكناية. وقال آخرون أرادوا به عظام هذا الرجل نفسه، قالوا: انه تعالى أحيا رأسه وعينيه، وكانت بقية بدنه عظاما نخرة، فكان ينظر إلى أجزاء عظام نفسه. فرآها تجتمع وينضم البعض إلى البعض، وكان يرى حماره واقفا كما ربطه حين كان حيا لم يأكل ولم يشرب مائة عام، وتقدير الكلام على هذا الوجه: وانظر إلى عظامك. وهذا قول قتادة والربيع وابن زيد، وهو عندى ضعيف لوجوه: أحدها: أن قوله (لبثت يوما أو بعض يوم) انما يليق بمن لا يرى أثر التغير فى نفسه فيظن أنه كان نائما فى بعض يوم، أما من شاهد أجزاء بدنه متفرقة، وعظام بدنه رميمة نخرة، فلا يليق به ذلك القول. وثانيها: أنه تعالى حكى عنه أنه خاطبه وأجاب، فيجب أن يكون المجيب هو الذى أماته الله، فاذا كانت الاماتة راجعة إلى كله، فالمجيب أيضا الذى بعثه الله يجب أن يكون جملة الشخص. وثالثها: أن قوله (فأماته الله مائة عام ثم بعثه) يدل على أن تلك الجملة أحياها وبعثها

أما قوله ﴿ كيف ننشرها ﴾ فالمراد يحييها . يقال : أنشر الله الميت ونشره . قال تعالى (ثم إذا شاء أنشره) وقد وصف الله العظام بالاحياء فى قوله تعالى (قال من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها) وقرىء (ننشرها) بفتح النون وضم الشين . قال الفراء : كانه ذهب إلى النشر بعد الطى ، وذلك أن بالحياة يكون الانبساط فى التصرف . فهو كانه مطوى ما دام ميتا ، فاذا عاد حيا صار كانه نشر بعد الطى . وقرأ حمزة والكسائى (ننشزها) بالزاى المنقوطة من فوق . والمعنى نرفع بعضها الى بعض . وانشاز الشيء رفعه . يقال : أنشزته فنشز . أى رفعته فارتفع . ويقال لما ارتفع من الأرض نشز . ومنه نشوز المرأة . وهو أن ترتفع عن حد رضا الزوج . ومعنى الآية على هذه القراءة : كيف نرفعها من الأرض فنردها الى أماكنها من الجسد ونركب بعضها على بعض . وروى عن النخعى أنه كان يقرأ (ننشزها) بفتح النون وضم الشين والزاى ووجهه ماقال الأخفش أنه يقال : نشزته وأنشزته أى رفعته ، والمعنى من جميع القراءات أنه تعالى ركب العظام بعضها على بعض حتى اتصلت على نظام ، ثم بسط اللحم عليها . ونشر العروق والأعصاب واللحوم والجلود عليها . ورفع بعضه الى جنب البعض . فيكون كل القراآت داخلا فى ذلك

ثم قال تعالى ﴿ فلما تبين له ﴾ وهذا راجع الى ماتقدم ذكره من قوله (أنى يحيي هذه الله بعد موتها) والمعنى فلما تبين له وقوع ما كان يستبعد وقوعه . وقال صاحب الكشاف : فاعل «تبين له» مضمر تقديره فلما تبين له أن الله على كل شيء قدير قال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) فحذف الأول لدلالة الثانى عليه . وهذا عندى فيه تعسف . بل الصحيح أنه لما تبين له أمر الاماتة والاحياء على سبيل المشاهدة قال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) وتأويله : أنى قد علمت مشاهدة ما كنت أعلمه قبل ذلك الاستدلال وقرأ حمزة والكسائى (قال اعلم) على لفظ الأمر وفيه وجهان : أحدهما : أنه عند التبين أمر نفسه بذلك . قال الاعشى

ودع أمامة ان الركب قد رحلوا

والثانى : أن الله تعالى قال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) ويدل على صحة هذا التأويل قراءة عبد الله والأعمش : قيل أعلم أن الله على كل شيء قدير ويؤكده قوله فى قصة ابراهيم (ربى أرنى كيف تحيي الموتى) ثم قال فى آخرها (واعلم أن الله عزيز حكيم) قال القاضى : والقراءة الأولى وذلك لأن الأمر بالشيء انما يحسن عند عدم المأمور به . وههنا العلم حاصل بدليل قوله (فلما تبين له) فكان الأمر بتحصيل العلم بعد ذلك غير جائز . أما الاخبار عن أنه حصل كان جائزا

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٦٠»

القصة الثالثة

وهى أيضا دالة على صحة البعث

قوله تعالى ﴿وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم﴾

فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى عامل «إذ» قولان : قال الزجاج : التقدير اذكر إذ قال إبراهيم ، وقال غيره انه معطوف على قوله (ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم) والتقدير : ألم تر إذ حاج إبراهيم فى ربه، وألم تر إذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحي الموتى

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى لم يسم عزيراً حين قال (أو كالذى مر على قرية) وسمى ههنا إبراهيم مع أن المقصود من البحث فى كلتا القصتين شىء واحد ، والسبب أن عزيراً لم يحفظ الأدب ، بل قال (أنى يحي هذه الله بعد موتها) وابراهيم حفظ الأدب فانه أثنى على الله أولا بقوله (رب) ثم دعا حيث قال (أرنى) وأيضا أن ابراهيم لما راعى الأدب جعل الاحياء والاماتة فى الطيور ، وعزيراً لما لم يراع الأدب جعل الاحياء والاماتة فى نفسه

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا فى سبب سؤال إبراهيم وجوها : الأول : قال الحسن والضحاك وقتادة وعطاء وابن جريج : أنه رأى جيفة مطروحة فى شط البحر فاذا مد البحر أكل منها دواب البحر . وإذا جزر البحر جاءت السباع فأكلت ، وإذا ذهبت السباع جاءت الطيور فأكلت وطارت، فقال إبراهيم (رب أرنى كيف تجمع أجزاء الحيوان من بطون السباع والطيور ودواب البحر) فقيل : أولم تؤمن قال بلى ولكن المطلوب من السؤال أن يصير العلم بالاستدلال ضروريا

﴿الوجه الثانى﴾ قال محمد بن إسحق والقاضى : سبب السؤال أنه مع مناظرته مع نمروذ لما قال : ربى الذى يحيي ويميت ، قال أنا أحيي وأميت . فأطلق محبوسا وقتل رجلا . فقال إبراهيم : ليس هذا باحياء واماتة . وعند ذلك قال (رب أرنى كيف تحيي الموتى) لتنكشف هذه المسألة عند نمروذ وأتباعه ، وروى عن نمروذ أنه قال له : قل لربك حتى يحيي والا قتلتك . فسأل الله تعالى ذلك ، وقوله (ليطمئن قلبى) بنجاتى من القتل أو ليطمئن قلبى بقوة حجتى وبرهانى ، وان عدولى منها إلى غيرها ماكان بسبب ضعف تلك الحجة ، بل كان بسبب جهل المستمع

﴿والوجه الثالث﴾ قال ابن عباس وسعيد بن جبير والسدى رضى الله عنهم : ان الله تعالى أوحى اليه انى متخذ بشراً خليلا : فاستعظم ذلك إبراهيم صلى الله عليه وسلم ، وقال إلهى ما علامة ذلك ؟ فقال : علامته أنه يحيي الميت بدعائه . فلما عظم مقام إبراهيم عليه السلام فى درجات العبودية وأداء الرسالة . خطر بباله : انى لعلى أن أكون ذلك الخليل . فسأل احياء الميت فقال الله (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) على أنى خليلك

﴿الوجه الرابع﴾ أنه صلى الله عليه وسلم انما سأل ذلك لقومه وذلك لأن أتباع الأنبياء كانوا يطالبونهم بأشياء تارة باطلة وتارة حقة . كقولهم لموسى عليه السلام (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة) فسأل إبراهيم ذلك . والمقصود أن يشاهده قومه فيزول الانكار عن قلوبهم

﴿الوجه الخامس﴾ ماخطر ببالى فقلت لاشك أن الأمة كما يحتاجون فى العلم بان الرسول صادق فى ادعاء الرسالة الى معجز يظهر على يده فكذلك الرسول عند وصول الملك اليه وإخباره إياه بأن الله بعثه رسولا يحتاج الى معجز يظهر على يد ذلك الملك ليعلم الرسول أن ذلك الواصل ملك كريم لاشيطان رجيم وكذا اذا سمع الملك كلام الله احتاج الى معجز يدل على أن ذلك الكلام كلام الله تعالى لاكلام غيره واذا كان كذلك فلا يبعد أن يقال : انه لما جاء الملك الى إبراهيم وأخبره بأن الله تعالى بعثك رسولا إلى الخلق طلب المعجز فقال (رب أرنى كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) على أن الآتى ملك كريم لاشيطان رجيم

﴿الوجه السادس﴾ وهو على لسان أهل التصوف : أن المراد من الموتى القلوب المحجوبة عن أنوار المكاشفات والتجلى ، والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلى والأنوار الالهية فقوله (أرنى كيف تحيي الموتى) طلب لذلك التجلى والمكاشفة فقال أولم تؤمن قال بلى أومن به ايمان الغيب ، ولكن أطلب حصولها ليطمئن قلبى بسبب حصول ذلك التجلى . وعلى قول المتكلمين : العلم الاستدلالى مما يتطرق اليه الشبهات والشكوك فطلب علما ضروريا يستقر القلب معه استقرارا لا يتخالجه شىء

من الشكوك والشبهات

﴿الوجه السابع﴾ لعله طالع فى الصحف التى أنزلها الله تعالى عليه أنه يشرف ولده عيسى بأنه يحى الموتى بدعائه فطاب ذلك فقيل له (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) على أنى لست أقل منزلة فى حضرتك من ولدى عيسى

﴿الوجه الثامن﴾ أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم أمر بذبح الولد فسارع اليه . ثم قال : أمرتنى أن أجعل ذا روح بلا روح ففعلت ، وأنا أسألك أن تجعل غير ذى روح روحانيا . فقال : أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على أنك اتخذتنى خليلا

﴿الوجه التاسع﴾ نظر ابراهيم صلى الله عليه وسلم فى قلبه فرآه ميتاً بحب ولده فاستحى من الله وقال : أرنى كيف تحي الموتى أى القلب إذا مات بسبب الغفلة كيف يكون إحياؤه بذكر الله تعالى

﴿الوجه العاشر﴾ تقدير الآية أن جميع الخلق يشاهدون الحشر يوم القيامة فأرنى ذلك فى الدنيا . فقال : أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على أن خصصتنى فى الدنيا بمزيد هذا التشريف

﴿الوجه الحادى عشر﴾ لم يكن قصد ابراهيم إحياء الموتى ، بل كان قصده سماع الكلام بلا واسطة

﴿الثانى عشر﴾ ما قاله قوم من الجهال ، وهو أن ابراهيم صلى الله عليه وسلم كان شاكا فى معرفة المبدأ وفى معرفة المعاد . أما شكه فى معرفة المبدأ فقوله (هذا ربى) وقوله (لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين) وأما شكه فى المعاد فهو فى هذه الآية ، وهذا القول سخيف ، بل كفر وذلك لأن الجاهل بقدرة الله تعالى على إحياء الموتى كافر ، فمن نسب النبى المعصوم إلى ذلك فقد كفر النبى المعصوم ، فكان هذا بالكفر أولى . ومما يدل على فساد ذلك وجوه : أحدها : قوله تعالى (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) ولو كان شاكا لم يصح ذلك . وثانيها : قوله (ولكن ليطمئن قلبى) وذلك كلام عارف طالب لمزيد اليقين . ومنها أن الشك فى قدرة الله تعالى يوجب الشك فى النبوة فكيف يعرف نبوة نفسه .

أما قوله تعالى ﴿أولم تؤمن﴾ ففيه وجهان : أحدهما : أنه استفهام بمعنى التقرير . قال الشاعر

ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

والثانى : المقصود من هذا السؤال أن يجيب بما أجاب به ليعلم السامعون أنه عليه السلام كان مؤمنا بذلك ، عارفا به ، وأن المقصود من هذا السؤال شىء آخر .

أما قوله تعالى ﴿قال بلى ولكن ليطمئن قلبى﴾ فاعلم أن اللام فى (ليطمئن) متعلق بمحذوف ، والتقدير : سألت ذلك إرادة طمأنينة القلب . قالوا : والمراد منه أن يزول عنه الخواطر التى تعرض

للمستدل . والا فاليقين حاصل على كلتا الحالتين .

وههنا بحث عقلى وهو أن هذا التفسير مفرع على أن العلوم يجوز أن يكون بعضها أقوى من بعض. وفيه سؤال صعب ، وهو أن الانسان حال حصول العلم له إما أن يكون مجوزاً لنقيضه . وإما أن لايكون ، فان جوز نقيضه بوجه من الوجوه فذاك ظن قوى . لااعتقاد جازم . وإن لم يجوز نقيضه بوجه من الوجوه امتنع وقوع التفاوت فى العلوم

واعلم أن هذا الاشكال إنما يتوجه إذا قلنا : المطلوب هو حصول الطمأنينة فى اعتقاد قدرة الله تعالى على الاحياء . أما لو قلنا : المقصود شيء آخر فالسؤال زائل .

أما قوله تعالى ﴿فخذ أربعة من الطير﴾ فقال ابن عباس رضى الله عنهما : أخذ طاوساً ونسرا وغرابا وديكا . وفى قول مجاهد وابن زيد رضى الله عنهما : حمامة بدل النسر . وههنا أبحاث :

﴿البحث الأول﴾ أنه لما خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة ذكروا فيه وجهين : الأول : أن الطير همته الطيران فى السماء . والارتفاع فى الهواء . والخليل كانت همته العلو والوصول إلى الملكوت فجعلت معجزته مشاكلة لهمته

﴿والوجه الثانى﴾ أن الخليل عليه السلام لما ذبح الطيور وجعلها قطعة قطعة . ووضع على رأس كل جبل قطعاً مختلطة . ثم دعاها طار كل جزء إلى مشاكله فقيل له كما طار كل جزء الى مشاكله كذا يوم القيامة يطير كل جزء إلى مشاكله حتى تتألف الأبدان وتتصل بها الأرواح . ويقرره قوله تعالى (يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر)

﴿البحث الثانى﴾ أن المقصود من الاحياء والاماتة كان حاصلا بحيوان واحد . فلم أمر بأخذ أربع حيوانات . وفيه وجهان : الأول : أن المعنى فيه أنك سألت واحدا على قدر العبودية وأنا أعطى أربعا على قدر الربوبية . والثانى : أن الطيور الأربعة إشارة إلى الأركان الأربعة التى منها تركيب أبدان الحيوانات والنباتات . والاشارة فيه أنك مالم تفرق بين هذه الطيور الأربعة لايقدر طير الروح على الارتفاع إلى هواء الربوبية . وصفاء عالم القدس

﴿البحث الثالث﴾ إنما خص هذه الحيوانات لأن الطاوس إشارة إلى مافى الانسان من حب الزينة والجاه والترفع . قال تعالى (زين للناس حب الشهوات) والنسر إشارة إلى شدة الشغف بالأكل والديك إشارة إلى شدة الشغف بقضاء الشهوة من الفرج . والغراب إشارة إلى شدة الحرص على الجمع والطلب . فان من حرص الغراب أنه يطير بالليل ويخرج بالنهار فى غاية البرد للطلب .والاشارة فيه الى أن الانسان ما لم يسع فى قتل شهوة النفس والفرج وفى إبطال الحرص وابطال التزين

للخلق ، لم يجد فى قلبه روحا وراحة من نور جلال الله

أما قوله تعالى ﴿فصرهن اليك﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (فصرهن اليك) بكسر الصاد ، والباقون بضم الصاد ، أما الضم ففيه قولان : الأول : أنه من صرت الشيء أصوره إذا أملته اليه ، ورجل أصور أى مائل العنق ، ويقال : صار فلان إلى كذا إذا قال به ومال اليه . وعلى هذا التفسير يحصل فى الكلام محذوف ، كأنه قيل : أملهن اليك وقطعهن ، ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ . فحذف الجملة التى هى قطعهن لدلالة الكلام عليه . كقوله (أن اضرب بعصاك البحر فانفلق) على معنى : فضرب فانفلق . لأن قوله (ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ) يدل على التقطيع

فان قيل : ما الفائدة فى أمره بضمها إلى نفسه بعد أن يأخذها ؟

قلنا : الفائدة أن يتأمل فيها ويعرف أشكالها وهيآتها لئلا تلتبس عليه بعد الاحياء . ولا يتوهم أنها غير تلك .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول ابن عباس . وسعيد بن جبير . والحسن ومجاهد (صرهن اليك) معناه : قطعهن . يقال : صارالشيء يصوره صوراً ، إذا قطعه ، قال رؤبة يصف خصما : ألد صرناه بالحكم . أى قطعناه . وعلى هذا القول لايحتاج إلى الاضمار . وأما قراءة حمزة بكسر الصاد . فقد فسر هذه الكلمة أيضاً تارة بالامالة ، وأخرى بالتقطيع . أما الامالة فقال الفراء : هذه لغة هذيل وسليم : صاره يصيره إذا أماله . وقال الأخفش وغيره (صرهن) بكسر الصاد : قطعهن . يقال : صاره يصيره إذا قطعه . قال الفراء : أظن أن ذلك مقلوب من صرى يصرى إذا قطع ، فقدمت ياؤها ، كما قالوا : عثا وعاث . قال المبرد : وهذا لا يصح لأن كل واحد من هذين اللفظين أصل فى نفسه مستقل بذاته . فلا يجوز جعل أحدهما فرعا عن الآخر .

﴿المسألة الثانية﴾ أجمع أهل التفسير على أن المراد بالآية : قطعهن . وأن ابراهيم قطع أعضاءها ولحومها وريشها ودماءها . وخلط بعضها على بعض . غير أبى مسلم فانه أنكر ذلك ، وقال : ان ابراهيم عليه السلام لما طلب إحياء الميت من الله تعالى أراه الله تعالى مثالا قرب به الأمر عليه . والمراد بصرهن اليك الامالة والتمرين على الاجابة ، أى فعود الطيور الأربعة أن تصير بحيث إذا دعوتها أجابتك وأتتك ، فاذا صارت كذلك . فاجعل على كل جبل واحدا حال حياته ، ثم ادعهن يأتينك سعيا . والغرض منه ذكر مثال محسوس فى عود الأرواح إلى الاجساد على سبيل السهولة وأنكر القول بأن المراد منه : فقطعهن . واحتج عليه بوجوه : الأول : أن المشهور فى اللغة فى

قوله (فصرهن) أملهن . وأما التقطيع والذبح فليس فى الآية مايدل عليه . فكان إدراجه فى الآية الحاقا لزيادة بالآية لم يدل الدليل عليها وأنه لايجوز . والثانى : أنه لو كان المراد بصرهن قطعهن لم يقل اليك . فان ذلك لايتعدى بالى . وانما يتعدى بهذا الحرف إذا كان بمعنى الامالة

فان قيل : لم لايجوز أن يقال فى الكلام تقديم وتأخير . والتقدير : فخذ اليك أربعة من الطير فصرهن

قلنا : التزام التقديم والتأخير من غير دليل ملجىء إلى التزامه خلاف الظاهر . والثالث : أن الضمير فى قوله (ثم ادعهن) عائد اليها لا إلى أجزائها . واذا كانت الأجزاء متفرقة متفاصلة . وكان الموضوع على كل جبل بعض تلك الأجزاء يلزم أن يكون الضمير عائدا إلى تلك الأجزاء لااليها . وهو خلاف الظاهر . وأيضا الضمير فى قوله (يأتينك سعيا) عائدا اليها لاإلى أجزائها . وعلى قولكم إذا سعى بعض الأجزاء إلى بعض كان الضمير فى (يأتينك) عائداإلى أجزائها لااليها . واحتج القائلون بالقول المشهور بوجوه : الأول : أن كل المفسرين الذين كانوا قبل أبى مسلم أجمعوا على أنه حصل ذبح تلك الطيور وتقطيع أجزائها ، فيكون إنكار ذلك إنكارا للاجماع . والثانى : أن ماذكره غير مختص بابراهيم صلى الله عليه وسلم فلا يكون له فيه مزية على الغير . والثالث : أن ابراهيم أراد أن يريه الله كيف يحيى الموتى . وظاهر الآية يدل على أنه أجيب إلى ذلك . وعلى قول أبى مسلم لاتحصل الاجابة فى الحقيقة . والرابع : أن قوله (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا) يدل على أن تلك الطيور جعلت جزأ جزأ . قال أبو مسلم فى الجواب عن هذا الوجه : أنه أضاف الجزء إلى الأربعة فيجب أن يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الأربعة والجواب : أن ماذكرته وان كان محتملا إلا أن حمل الجزء على ماذكرناه أظهر . والتقدير : فاجعل على كل جبل من كل واحد منهن جزأ أو بعضا

أما قوله تعالى ﴿ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا﴾

ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر قوله (على كل جبل) جميع جبال الدنيا . فذهب مجاهد والضحاك إلى العموم بحسب الامكان . كأنه قيل : فرقها على كل جبل يمكنك التفرقة عليه . وقال ابن عباس والحسن وقتادة والربيع : أربعة جبال على حسب الطيور الأربعة . وعلى حسب الجهات الأربعة أيضا . أعنى المشرق . والمغرب . والشمال . والجنوب . وقال السدى وابن جريج : سبعة من الجبال . لأن المراد

مَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِى سَبِيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى

كل جبل يشاهده إبراهيم عليه السلام . حتى يصح منه دعاء الطير لأن ذلك لايتم إلا بالمشاهدة ، والجبال التى كان يشاهدها إبراهيم عليه السلام سبعة

﴿المسألة الثانية﴾ روى أنه صلى الله عليه وسلم أمر بذبحها ، ونتف ريشها ، وتقطيعها جزءاً جزءاً وخلط دمائها ولحومها ، وأن يمسك رؤسها ، ثم أمر بأن يجعل أجزاءها على الجبال على كل جبل ربعاً من كل طائر ، ثم يصيح بها : تعالين باذن الله تعالى ، ثم أخذ كل جزء يطير الى الآخر حتى تكاملت الجثث ، ثم أقبلت كل جثة الى رأسها ، وانضم كل رأس الى جثته ، وصار الكل أحياء باذن الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ عاصم فى رواية أبى بكر والفضل (جزءاً) مثقلا مهموزاً حيث وقع ، والباقون مهموزا مخففا . وهما لغتان بمعنى واحد

أما قوله تعالى ﴿ثم ادعهن يأتينك سعياً﴾ فقيل عدوا ومشيا على أرجلهن ، لأن ذلك أبلغ فى الحجة ، وقيل طيرانا . وليس يصح ، لأنه لا يقال للطير إذا طار : سعى . ومنهم من أجاب عنه بأن السعى هو الاشتداد فى الحركة ، فان كانت الحركة طيرانا . فالسعى فيها هو الاشتداد فى تلك الحركة

وقد احتج أصحابنا بهذه الآية على أن البنية ليست شرطا فى صحة الحياة ، وذلك لأنه تعالى جعل كل واحد من تلك الأجزاء والابعاض حياً فاهما للنداء ، قادراً على السعى والعدو ، فدل ذلك على أن البنية ليست شرطا فى صحة الحياة . قال القاضى : الآية دالة على أنه لابد من البنية من حيث أوجب التقطيع بطلان حياتها

والجواب : أنه ضعيف ، لأن حصول المقارنة لا يدل على وجوب المقارنة . أما الانفكاك عنه فى بعض الأحوال فانه يدل على أن المقارنة حيث حصلت ماكانت واجبة ، ولما دلت الآية على حصول فهم النداء ، والقدرة على السعى لتلك الأجزاء حال تفرقها ، كان دليلا قاطعا على أن البنية ليست شرطا للحياة

أما قوله تعالى ﴿واعلم أن الله عزيز حكيم﴾ فالمعنى أنه غالب على جميع الممكنات (حكيم) أى عليم بعواقب الأمور ، وغايات الأشياء

قوله تعالى ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم﴾

كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ «٢٦١»

اعلم أنه سبحانه لما ذكر من بيان أصول العلم بالمبدأ والمعاد . ومن دلائل صحتهما ما أراد . أتبع ذلك ببيان الشرائع والأحكام والتكاليف

﴿فالحكم الأول﴾ فى بيان التكاليف المعتبرة فى انفاق الأموال وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية النظم وجوه : الأول : قال القاضى رحمه الله : انه تعالى لما أجمل فى قوله (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة) فصل بعد ذلك فى هذه الآية تلك الأضعاف . وإنما ذكر بين الآيتين الأدلة على قدرته بالاحياء والاماتة من حيث لولا ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق ، لأنه لولا وجود الاله المثيب المعاقب . لكان الانفاق فى سائر الطاعات عبثا . فكأنه تعالى قال لمن رغبه فى الانفاق : قد عرفت أنى خلقتك وأكملت نعمتى عليك بالاحياء والاقدار ، وقد علمت قدرتى على المجازاة والاثابة . فليكن علمك بهذه الأحوال داعيا الى انفاق المال ، فانه يجازى القليل بالكثير . ثم ضرب لذلك الكثير مثلا ، وهو أن من بذر حبة أخرجت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة . فصارت الواحدة سبعمائة

﴿الوجه الثانى﴾ فى بيان النظم ماذكره الأصم وهو أنه تعالى ضرب هذا المثل بعد أن احتج على الكل بما يوجب تصديق النبى صلى الله عليه وسلم ليرغبوا فى المجاهدة بالنفس والمال فى نصرته ، واعلاء شريعته

﴿والوجه الثالث﴾ لما بين تعالى أنه ولى المؤمنين ، وأن الكفار أولياؤهم الطاغوت ، بين مثل ما ينفق المؤمن فى سبيل الله وما ينفق الكافر فى سبيل الطاغوت

﴿المسألة الثانية﴾ فى الآية إضمار ، والتقدير : مثل صدقات الذين ينفقون أموالهم كمثل حبة وقيل : مثل الذين ينفقون أموالهم كمثل زارع حبة

﴿المسأله الثالثة﴾ معنى (ينفقون أموالهم فى سبيل الله) يعنى فى دينه . قيل : أراد النفقة فى الجهاد خاصة . وقيل : جميع أبواب البر ، ويدخل فيه الواجب والنفل من الانفاق فى الهجرة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن الانفاق فى الجهاد على نفسه وعلى الغير ، ومن صرف المال الى الصدقات ، ومن إنفاقها فى المصالح ، لأن كل ذلك معدود فى السبيل الذى هو دين الله وطريقته لأن كل ذلك (إنفاق فى سبيل الله)

فان قيل : فهل رأيت سنبلة فيها مائة حبة حتى يضرب المثل بها ؟

قلنا: الجواب عنه من وجوه: الأول: أن المقصود من الآية أنه لو علم إنسان يطلب الزيادة والربح أنه إذا بذر حبة واحدة أخرجت له سبعمائة حبة، ما كان ينبغى له ترك ذلك ولا التقصير فيه. فكذلك ينبغى لمن طلب الأجر فى الآخرة عندالله أن لايتركه إذاعلم أنه يحصل له على الواحدة عشرة، ومائة، وسبعمائة. وإذا كان هذا المعنى معقولا سواء وجد فى الدنيا سنبلة بهذه الصفة أولم يوجد، كان المعنى حاصلا مستقيما. وهذا قول القفال رحمه الله وهو حسن جدا

والجواب الثانى: أنه شوهد ذلك فى سنبلة الجاورس. وهذا الجواب فى غاية الركاكة

﴿المسألة الرابعة﴾ كان أبو عمرو وحمزة والكسائى يدغمون التاء فى السين فى قوله (أنبتت سبع سنابل) لأنهما حرفان مهموسان، والباقون بالاظهار على الأصل

ثم قال ﴿والله يضاعف لمن يشاء﴾ وليس فيه بيان كمية تلك المضاعفة، ولا بيان من يشرفه الله بهذه المضاعفة، بل يجب أن يجوز أنه تعالى يضاعف لكل المتقين. ويجوز أن يضاعف لبعضهم من حيث يكون اتفاقه أدخل فى الاخلاص. أو لأنه تعالى بفضله وإحسانه يجعل طاعته مقرونة بمزيد القبول والثواب

ثم قال ﴿والله واسع﴾ أى واسع القدرة على المجازاة على الجود والافضال عليهم، بمقادير الانفاقات، وكيفية مايستحق عليها، ومتى كان الأمر كذلك لم يصر عمل العامل ضائعا عندالله تعالى

قوله تعالى ﴿الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾

اعلم أنه تعالى لما عظم أمر الانفاق فى سبيل الله. أتبعه ببيان الأمور التى يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب، منها ترك المن والأذى ثم فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ نزلت الآية فى عثمان وعبد الرحمن بن عوف، أما عثمان فجهز جيش العسرة فى غزوة تبوك بألف بعير بأقتابها، وألف دينار، فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه يقول: يارب عثمان رضيت عنه فارض عنه، وأما عبد الرحمن بن عوف فانه تصدق بنصف ماله أربعة آلاف دينار فنزلت الآية

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعض المفسرين : ان الآية المتقدمة مختصة بمن أنفق على نفسه . وهذه الآية بمن أنفق على غيره فبين تعالى أن الانفاق على الغير إنما يوجب الثواب العظيم المذكور فى الآية إذا لم يتبعه بمن ولاأذى . قال القفال رحمه الله : وقد يحتمل أن يكون هذا الشرط معتبراً أيضاً فيمن أنفق على نفسه . وذلك هو أن ينفق على نفسه ويحضر الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين ابتغاء لمرضاة الله تعالى . ولا يمن به على النبى صلى الله عليه وسلم والمؤمنين . ولا يؤذى أحدا من المؤمنين . مثل أن يقول : لولم أحضر لما تم هذا الأمر . ويقول لغيره : أنت ضعيف بطال لامنفعة منك فى هذا الجهاد

﴿المسألة الثالثة﴾ «المن» فى اللغة على وجوه : أحدها : بمعنى الانعام . يقال : قد من الله على فلان . إذا أنعم ، أو لفلان على منة . أى نعمة . وأنشد ابن الانبارى

فمنى علينا بالسلام فانما كلامك ياقوت ودر منظم

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «ما من الناس أحد أمن علينا فى صحبته ولا ذات يده من ابن أبى قحافة» يريد أكثر إنعاما بماله ، وأيضاً الله تعالى يوصف بأنه منان أى منعم

﴿والوجه الثانى﴾ فى التفسير «المن» النقص من الحق والبخس له . قال تعالى (وإن لك لأجراً غير ممنون) أى غير مقطوع وغير ممنوع ، ومنه سمى الموت : منونا لأنه ينقص الأعمار ، ويقطع الأعذار : ومن هذا الباب المنة المذمومة . لأنه ينقص النعمة ، ويكدرها . والعرب يمتدحون بترك المن بالنعمة ، قال قائلهم :

زاد معروفك عندى عظما أنه عندك مستور حقير

تتناساه كأن لم تأته وهو فى العالم مشهور كثير

إذا عرفت هذا فنقول : المن هو إظهار الاصطناع اليهم ، والأذى شكايته منهم بسبب ما أعطاهم وإنما كان المن مذموما لوجوه : الأول : أن الفقير الآخذ للصدقة منكسر القلب لأجل حاجته الى صدقة غير معترف باليد العليا للمعطى ، فاذا أضاف المعطى الى ذلك إظهار ذلك الانعام ، زاد ذلك فى انكسار قلبه ، فيكون فى حكم المضرة بعد المنفعة . وفى حكم المسىء اليه بعد أن أحسن اليه والثانى : إظهار المن يبعد أهل الحاجة عن الرغبة فى صدقته إذا اشتهر من طريقه ذلك . الثالث : أن المعطى يجب أن يعتقد أن هذه النعمة من الله تعالى عليه ، وأن يعتقد أن لله عليه نعما عظيمة حيث وفقه لهذا العمل ، وأن يخاف أنه هل قرن بهذا الانعام مايخرجه عن قبول الله إياه ، ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع أن يجعله منة على الغير . الرابع : وهو السر الأصلى : أنه ان علم أن ذلك

الاعطاء إنما تيسر لأن الله تعالى هيأ له أسباب الاعطاء ، وأزال أسباب المنع . ومتى كان الأمر كذلك كان المعطى هو الله فى الحقيقة لا العبد ، فالعبد إذا كان فى هذه الدرجة كان قلبه مستنيرا بنور الله تعالى وإذا لم يكن كذلك بل كان مشغولا بالأسباب الجسمانية الظاهرة . وكان محروما عن مطالعة الأسباب الربانية الحقيقة ، فكان فى درجة البهائم الذين لا يترقى نظرهم عن المحسوس الى المعقول ، وعن الآثار الى المؤثر ، وأما الأذى فقد اختلفوا فيه . منهم من حمله على الاطلاق فى أذى المؤمنين ، وليس ذلك بالمن . بل يجب أن يكون مختصاً بما تقدم ذكره ، وهو مثل أن يقول للفقير : أنت أبداً تجيئنى بالايلام ، وفرج الله عنى منك ، وباعد ماينى وبينك . فبين سبحانه وتعالى أن من أنفق ماله ثم أنه لا يتبعه المن والأذى فله الأجر العظيم والثواب الجزيل

فان قيل : ظاهر اللفظ أنهما بمجموعهما يبطلان الأجر ، فيلزم أنه لو وجد أحدهما دون الثانى لا يبطل الأجر

قلنا : بل الشرط أن لا يوجد واحد منهما لأن قوله (لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى) يقتضى أن لا يقع منه لا هذا ولا ذاك

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة : الآية دالة على أن الكبائر تحبط ثواب فاعلها . وذلك لأنه تعالى بين أن هذا الثواب إنما يبقى إذا لم يوجد المن والأذى ، لأنه لو ثبت مع فقدهما ومع وجودهما لم يكن لهذا الاشتراط فائدة

أجاب أصحابنا بأن المراد من الآية أن حصول المن والأذى يخرجان الانفاق من أن يكون فيه أجر وثواب أصلا . من حيث يدلان على أنه إنما أنفق لكى يمن ، ولم ينفق لطلب رضوان الله . ولا على وجه القربة والعبادة ، فلا جرم بطل الأجر . طعن القاضى فى هذا الجواب فقال : انه تعالى بين أن هذا الانفاق قد صح ، ولذلك قال (ثم لا يتبعون ما أنفقوا) وكلمة (ثم) للتراخى ، وما يكون متأخراً عن الانفاق موجب للثواب . لأن شرط المتأثر يجب أن يكون حاصلا حال حصول المؤثر لا بعده

أجاب أصحابنا عنه من وجوه : الأول : أن ذكر المن والأذى وان كان متأخراً عن الانفاق ، إلا أن هذا الذكر المتأخر يدل ظاهراً على أنه حين أنفق ما كان انفاقه لوجه الله . بل لأجل الترفع على الناس وطلب الرياء والسمعة . ومتى كان الأمر كذلك كان إنفاقه غير موجب للثواب . والثانى : هب أن هذا الشرط متأخر ، ولكن لم لا يجوز أن يقال : ان تأثير المؤثر يتوقف على أن لا يوجد بعده ما يضاده على ما هو مذهب أصحاب الموافاة . وتقريره معلوم فى علم الكلام

قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ «٢٦٣»
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ
النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ

﴿المسألة الخامسة﴾ الآية دلت أن المن والأذى من الكبائر . حيث تخرج هذه الطاعة العظيمة بسبب كل واحد منهما عن أن تفيد ذلك الثواب الجزيل

أما قوله ﴿لهم أجرهم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن العمل يوجب الأجر على الله تعالى . وأصحابنا يقولون : حصول الأجر بسبب الوعد لا بسبب نفس العمل لأن العمل واجب على العبد وأداء الواجب لا يوجب الأجر

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على نفي الاحباط . وذلك لأنها تدل على أن الأجر حاصل لهم على الاطلاق . فوجب أن يكون الأجر حاصلا لهم بعد فعل الكبائر . وذلك يبطل القول بالاحباط

﴿المسألة الثالثة﴾ أجمعت الأمة على أن قوله (لهم أجرهم عند ربهم) مشروط بان لا يوجد منه الكفر ، وذلك يدل على أنه يجوز التكلم بالعام لارادة الخاص . ومتى جاز ذلك في الجملة لم تكن دلالة اللفظ العام على الاستغراق دلالة قطعية . وذلك يوجب سقوط دلائل المعتزلة في التمسك بالعمومات على القطع بالوعيد

أما قوله ﴿ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ ففيه قولان : الأول : أن انفاقهم في سبيل الله لا يضيع . بل ثوابه موفر عليهم يوم القيامة . لا يخافون من أن لا يوجد . ولا يحزنون بسبب أن لا يوجد . وهو كقوله تعالى (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما) والثاني : أن يكون المراد أنهم يوم القيامة لا يخافون العذاب البتة . كما قال (وهم من فزع يومئذ آمنون) وقال (لا يحزنهم الفزع الأكبر)

قوله تعالى ﴿قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غني حليم يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر

وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ «٢٦٤» وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «٢٦٥»

فمثله كمثل صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلداً لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدى القوم الكافرين ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير﴾

أما القول المعروف . فهو القول الذى تقبله القلوب ولا تنكره ، والمراد منه ههنا أن يرد السائل بطريق جميل حسن ، وقال عطاء : عدة حسنة ، أما المغفرة ففيه وجوه : أحدها : أن الفقير اذا رد بغير مقصوده شق عليه ذلك ، فربما حمله ذلك على بذاءة اللسان ، فأمر بالعفو عن بذاءة الفقير ، والصفح عن اساءته . وثانيها : أن يكون المراد : ونيل مغفرة من الله بسبب ذلك الرد الجميل : وثالثها : أن يكون المراد من المغفرة أن يستر حاجة الفقير ، ولا يهتك ستره . والمراد من القول المعروف رده بأحسن الطرق ، وبالمغفرة أن لا يهتك ستره بأن يذكر حاله عند من يكره الفقير وقوفه على حاله . ورابعها : أن قوله (قول معروف) خطاب مع المسؤل بأن يرد السائل بأحسن الطرق ، وقوله (ومغفرة) خطاب مع السائل بأن يعذر المسؤل فى ذلك الرد . فربما لم يقدر على ذلك الشيء فى تلك الحالة . ثم بين تعالى أن فعل الرجل لهذين الأمرين خيرله من صدقة يتبعها أذى ، وسبب هذا الترجيح أنه إذا أعطى ثم أتبع الاعطاء بالايذاء ، فهناك جمع بين الانفاع والاضرار ، وربما لم يف ثواب الانفاع بعقاب الاضرار . وأما القول المعروف ففيه انفاع من حيث انه يتضمن إيصال السرور إلى قلب المسلم ، ولم يقترن به الاضرار . فكان هذا خيراً من الأول

واعلم أن من الناس من قال : ان الآية واردة فى التطوع ، لأن الواجب لا يحل منعه . ولا رد السائل منه . وقد يحتمل أن يراد به الواجب . وقد يعدل به عن سائل إلى سائل . وعن فقير

إلى فقير . ثم قال (والله غنى) عن صدقة العباد فانما أمركم بها ليثيبكم عليها (حليم) إذ لم يعجل بالعقوبة على من يمن ويؤذى بصدقته . وهذا سخط منه ووعيد له . ثم انه تعالى وصف هذين النوعين على الانفاق أحدهما الذى يتبعه المن والأذى والثانى الذى لا يتبعه المن والأذى . فشرح حال كل واحد منهما . وضرب مثلا لكل واحد منهما . فقال فى القسم الأول الذى يتبعه المن والأذى (يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر) وفى الآية مسائل

(المسألة الأولى) قال القاضى : انه تعالى أكد النهى عن ابطال الصدقة بالمن والأذى وأزال كل شبهة للمرجئة بأن بين أن المراد أن المن والأذى يبطلان الصدقة . ومعلوم أن الصدقة قد وقعت وتقدمت . فلا يصح أن تبطل فالمراد إبطال أجرها وثوابها لأن الأجر لم يحصل بعد وهو مستقبل فيصح إبطاله بما يأتيه من المن والأذى

واعلم أنه تعالى ذكر لكيفية إبطال أجر الصدقة بالمن والأذى مثلين . فمثله أولا بمن ينفق ماله رئاء الناس . وهو مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر . لأن بطلان أجر نفقة هذا المرائى الكافر أظهر من بطلان أجر صدقة من يتبعها المن والأذى . ثم مثله ثانياً بالصفوان الذى وقع عليه تراب وغبار . ثم أصابه المطر القوى . فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير كأنه ما كان عليه غبار ولا تراب أصلا . فالكافر كالصفوان . والتراب مثل ذلك الانفاق . والوابل كالكفر الذى يحبط عمل الكافر . وكالمن والأذى اللذين يحبطان عمل هذا المنفق . قال : فكما أن الوابل أزال التراب الذى وقع على الصفوان . فكذا المن والأذى يوجب أن يكونا مبطلين لأجر الانفاق بعد حصوله . وذلك صريح فى القول بالاحباط والتكفير . قال الجبائى : وكما دل هذا النص على صحة قولنا . فالعقل دل عليه أيضا . وذلك لأن من أطاع وعصى فلو استحق ثواب طاعته وعقاب معصيته . لوجب أن يستحق النقيضين . لأن شرط الثواب أن يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالاجلال . وشرط العقاب أن يكون مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاذلال . فلو لم تقع المحابطة لحصل استحقاق النقيضين وذلك محال . ولأنه حين يعاقبه فقد منعه الاثابة . ومنع الاثابة ظلم . وهذا العقاب عدل . فيلزم أن يكون هذا العقاب عدلا من حيث انه حقه . وأن يكون ظلما من حيث انه منع الاثابة . فيكون ظالما بنفس الفعل الذى هو عادل فيه وذلك محال . فصح بهذا قولنا فى الاحباط والتكفير بهذا النص . وبدلالة العقل . هذا كلام المعتزلة

وأما أصحابنا فانهم قالوا : ليس المراد بقوله (لا تبطلوا) النهى عن إزالة هذا الثواب بعد ثبوته،

بل المراد به أن يأتى بهذا العمل باطلا ، وذلك لأنه إذا قصد به غير وجه الله تعالى فقد أتى به من الابتداء على نعت البطلان ، واحتج أصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه من الدلائل : أولها : أن النافى والطارىء ان لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من طريان الطارىء زوال النافى ، وان حصلت بينهما منافاة لم يكن اندفاع الطارىء أولى من زوال النافى . بل ربما كان هذا أولى ؛ لأن الدفع أسهل من الرفع . ثانيها : أن الطارىء لو أبطل لكان اما أن يبطل ما دخل منه فى الوجود فى الماضى وهو محال ؛ لأن الماضى انقضى ولم يبق فى الحال . وإعدام المعدوم محال . واما أن يبطل ما هو موجود فى الحال وهو أيضا محال . لأن الموجود فى الحال لو أعدمه فى الحال لزم الجمع بين العدم والوجود وهو محال . واما أن يبطل ما سيوجد فى المستقبل وهو محال . لأن الذى سيوجد فى المستقبل معدوم فى الحال ، واعدام ما لم يوجد بعد محال . وثالثها : أن شرط طريان الطارىء زوال النافى . فلو جعلنا زوال النافى معللا بطريان الطارىء لزم الدور وهو محال . ورابعها : أن الطارىء إذا طرأ وأعدم الثواب السابق : فالثواب السابق اما أن يعدم من هذا الطارىء شيئا أو لا يعدم منه شيئا . والأول هو الموازنة . وهو قول أبى هاشم وهو باطل ، وذلك لأن الموجب لعدم كل واحد مهما وجود الآخر . فلو حصل العدمان معاً اللذان هما معلولان . لزم حصول الوجودين اللذين هما علتان . فيلزم أن يكون كل واحد منهما موجوداً حال كون كل واحد منهما معدوما وهو محال . وأما الثانى وهو قول أبى على الجبائى فهو أيضا باطل . لأن العقاب الطارىء لما أزال الثواب السابق . وذلك الثواب السابق ليس له أثر البتة فى ازالة الشىء من هذا العقاب الطارىء . فحينئذ لا يحصل له من العمل الذى أوجب الثواب السابق فائدة أصلا لا فى جلب ثواب ، ولا فى دفع عقاب ، وذلك على مضادة النص الصريح فى قوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) ولأنه خلاف العدل حيث يحمل العبد مشقة الطاعة . ولم يظهر له منها أثر لا فى جلب المنفعة . ولا فى دفع المضرة . وخامسها : وهو أنكم تقولون : الصغيرة تحبط بعض أجزاء الثواب دون البعض . وذلك محال من القول . لأن أجزاء الاستحقاقات متساوية فى الماهية . فالصغيرة الطارئة إذا انصرف تأثيرها إلى بعض تلك الاستحقاقات دون البعض ، مع استواء الكل فى الماهية . كان ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال . فلم يبق إلا أن يقال بأن الصغيرة الطارئة تزيل كل تلك الاستحقاقات وهو باطل بالاتفاق . أو لا تزيل شيئاً منها وهو المطلوب . وسادسها : وهو أن عقاب الكبيرة إذا كان أكثر من ثواب العمل المتقدم ، فاما أن يقال بأن المؤثر فى إبطال الثواب بعض أجزاء العقاب الطارىء أو كلها والأول باطل لأن اختصاص بعض

تلك الاجزاء بالمؤثرية دون البعض مع استواء كلها فى الماهية ترجيح للممكن من غير مرجح وهو محال . والقسم الثانى باطل . لأنه حينئذ يجتمع على ابطال الجزء الواحد من الثواب جزآن من العقاب مع أن كل واحد من ذينك الجزأين مستقل بابطال ذلك الثواب . فقد جتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال . لأنه يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنياً عنهما معا حال كونه محتاجا اليهما معاوهومحال . وسابعها : وهو أنه لامنافاة بين هذين الاستحقاقين . لأن السيد إذا قال لعبده : احفظ المتاع لئلا يسرقه السارق . ثم فى ذلك الوقت جاء العدو وقصد قتل السيد . فاشتغل العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله . فذلك الفعل من العبد يستوجب استحقاقه للمدح والتعظيم . حيث دفع القتل عن سيده . ويوجب استحقاقه للذم حيث عرض ماله للسرقة . وكل واحد من الاستحقاقين ثابت . والعقلاء يرجعون فى مثل هذه الواقعة إلى الترجيح أو إلى المهاياة . فأما أن يحكموا بانتفاء أحد الاستحقاقين وزواله فذلك مدفوع فى بداهة العقول . وثامنها : أن الموجب لحصول هذا الاستحقاق هو الفعل المتقدم . فهذا الطارىء اما أن يكون له أثر فى جهة اقتضاء ذلك الفعل لذلك الاستحقاق أولايكون . والأول محال . لأن ذلك الفعل إنما يكون موجودا فى الزمان الماضى ، فلو كان لهذا الطارىء أثر فى ذلك الفعل الماضى لكان هذا ايقاعا للتأثير فى الزمان الماضى وهو محال وان لم يكن للطارىء أثر فى اقتضاء ذلك الفعل السابق لذلك الاستحقاق وجب أن يبقى ذلك الاقتضاء كما كان . وأن لايزول ولا يقال : لم لايجوز أن يكون هذا الطارىء مانعاً من ظهور الأثر على ذلك السابق . لأنا نقول : إذا كان هذا الطارىء لايمكنه أن يعمل بجهة اقتضاء ذلك الفعل السابق أصلا ، والبتة من حيث ان إيقاع الأثر فى الماضى محال . واندفاع أثر هذا الطارىء ممكن فى الجملة . كان الماضى على هذا التقدير أقوى من هذا الحادث . فكان الماضى بدفع هذا الحادث أولى من العكس . وتاسعها : أن هؤلاء المعتزلة يقولون : ان شرب جرعة من الخمر يحبط ثواب الايمان وطاعة سبعين سنة على سبيل الاخلاص ، وذلك محال . لأنا نعلم بالضرورة أن ثواب هذه الطاعات أكثر من عقاب هذه المعصية الواحدة . والأعظم لايحبط بالأقل . قال الجبائى : انه لايمتنع أن تكون الكبيرة الواحدة أعظم من كل طاعة ، لأن معصية الله تعالى تعظم على قدر كثرة نعمه واحسانه ، كما أن استحقاق قيام الربانية وتدرباه وملكه وبلغه إلى النهاية العظيمة أعظم من قيامه بحقه لكثرة نعمه ، فاذا كانت نعم الله على عباده بحيث لاتضبط عظما وكثرة لم يمتنع أن يستحق على المعصية الواحدة العقاب العظيم ، الذى يوافى على ثواب جملة الطاعات . واعلم أن هذا

العذر ضعيف . لأن الملك إذا عظمت نعمه على عبده ثم ان ذلك العبد قام بحق عبوديته خمسين سنة ثم انه كسر رأس قلم ذلك الملك قصدا . فلو أحبط الملك جميع طاعاته بسبب ذلك القدر من الجرم فكل أحد يذمه وينسبه إلى ترك الانصاف والقسوة . ومعلوم أن جميع المعاصى بالنسبة إلى جلال الله تعالى أقل من كسر رأس القلم . فظهر أن ماقالوه على خلاف قياس العقول : وعاشرها : أن إيمان ساعة يهدم كفر سبعين سنة . فايمان سبعين سنة كيف يهدم بفسق ساعة . هذا مما لايقبله العقل والله أعلم . فهذه جملة الدلائل العقلية على فساد القول بالمحابطة . بقى تمسك المعتزلة بهذه الآيه فنقول : قوله تعالى (لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) يحتمل أمرين : أحدهما : لاتأتوا به باطلا ، وذلك أن ينوى بالصدقة الرياء والسمعة . فتكون هذه الصدقة حين وجدت حصلت باطلة . وهذا التأويل لايضرنا البتة

﴿ الوجه الثانى ﴾ أن يكون المراد بالابطال أن يؤتى بها على وجه يوجب الثواب ، ثم بعدذلك إذا أتبعت بالمن والأذى صار عقاب المن والأذى مزيلا لثواب تلك الصدقة . وعلى هذا الوجه ينفعهم التمسك بالآية ، فلم كان حمل اللفظ على هذا الوجه الثانى أولى من حمله على الوجه الأول واعلم أن الله تعالى ذكر لذلك مثلين : أحدهما : يطابق الاحتمال الأول . وهو قوله (كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله) إذ من المعلوم أن المراد من كونه عمل هذا باطلا أنه دخل فى الوجود باطلا ، لا أنه دخل صحيحا ، ثم يزول ، لأن المانع من صحة هذا العمل هو الكفر . والكفر مقارن له . فيمتنع دخوله صحيحا فى الوجود . فهذا المثل يشهد لما ذهبنا اليه من التأويل ، وأما المثل الثانى وهو الصفوان الذى وقع عليه غبار وتراب ثم أصابه وابل . فهذا يشهد لتأويلهم ، لأنه تعالى جعل الوابل مزيلا لذلك الغبار بعد وقوع الغبار على الصفوان فكذا ههنا يجب أن يكون المن والأذى مزيلين للأجر والثواب بعد حصول استحقاق الأجر ، الا أن لنا أن نقول : لانسلم أن المشبه بوقوع الغبار على الصفوان حصول الأجر للكافر ، بل المشبه بذلك صدور هذا العمل الذى لولا كونه مقرونا بالنية الفاسدة لكان موجبا لحصول الأجر والثواب . فالمشبه بالتراب الواقع على الصفوان هو ذلك العمل الصادر منه . وحمل الكلام على ما ذكرناه أولى . لأن الغبار إذا وقع على الصفوان لم يكن ملتصقا به ولا غائصاً فيه البته . بل كان ذلك الاتصال كالانفصال ، فهو فى مرأى العين متصل ، وفى الحقيقة غير متصل . فكذا الانفاق المقرون بالمن والأذى ، يرى فى الظاهر أنه عمل من أعمال البر ، وفى الحقيقة ليس كذلك ، فظهر أن استدلالهم بهذه الآية ضعيف . وأما الحجة العقلية التى تمسكوا بها ، فقد بينا أنه لا منافاة فى الجمع بين الاستحقاقين . وأن مقتضى ذلك الجمع

إما الترجيح واما المهايأة

﴿المسألة الثانية﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : لا تبطلوا صدقاتكم بالمن على الله بسبب صدقتكم ، وبالأذى لذلك السائل ، وقال الباقون : بالمن على الفقير ، وبالأذى للفقير ، وقول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما محتمل ، لأن الانسان إذا أنفق متبجحا بفعله ، ولم يسلك طريقة التواضع والانقطاع الى الله ، والاعتراف بأن ذلك من فضله وتوفيقه وإحسانه فكان كالمان على الله تعالى وان كان القول الثانى أظهر له

أما قوله ﴿كالذى ينفق ماله رئاء الناس﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ الكاف فى قوله (كالذى) فيه قولان : الأول : أنه متعلق بمحذوف ، والتقدير لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كابطال الذى ينفق ماله رئاء الناس ، فبين تعالى أن المن والأذى يبطلان الصدقة ، كما أن النفاق والرياء يبطلانها ، وتحقيق القول فيه أن المنافق والمرائى يأتيان بالصدقة لا لوجه الله تعالى ، ومن يقرن الصدقة بالمن والأذى ، فقد أتى بتلك الصدقة لا لوجه الله أيضا إذ لو كان غرضه من تلك الصدقة مرضاة الله تعالى لما من على الفقير ولا آذاه ، فثبت اشتراك الصورتين فى كون تلك الصدقة ما أتى بها لوجه الله تعالى ، وهذا يحقق ماقلنا أن المقصود من الابطال الاتيان به باطلا . لا أن المقصود الاتيان به صحيحا ، ثم إزالته واحباطه بسبب المن والأذى

﴿والقول الثانى﴾ أن يكون الكاف فى محل النصب على الحال ، أى لا تبطلوا صدقاتكم مماثلين الذى ينفق ماله رئاء الناس

﴿المسألة الثانية﴾ الرياء مصدر ، كالمراءاة يقال : راأيته رياء ومراءاة ، مثل : راعيته مراعاة ورعاء ، وهو أن ترائى بعملك غيرك ، وتحقيق الكلام فى الرياء قد تقدم ، ثم انه تعالى لما ذكر هذا المثل أتبعه بالمثل الثانى ، فقال (فمثله) وفى هذا الضمير وجهان : أحدهما : أنه عائد الى المنافق ، فيكون المعنى أن الله تعالى شبه المان والمؤذى بالمنافق ، ثم شبه المنافق بالحجر ، ثم قال (كمثل صفوان) وهو الحجر الأملس ، وحكى أبو عبيد عن الأصمعى أن الصفوان والصفا والصفوا واحد ، وكل ذلك مقصور ، وقال بعضهم : الصفوان جمع صفوانة . كمرجان ومرجانة ، وسعدان وسعدانة ، ثم قال (أصابه وابل) الوابل المطر الشديد ، يقال : وبلت السماء تبل وبلا ، وأرض موبولة ، أى أصابها وابل ، ثم قال (فتركه صلدا) الصلد الأمس اليابس ، يقال : حجر صلد ، وجبل صلد إذا كان براقا أملس ، وأرض صلدة ، أى لا تنبت شيئاً كالحجر الصلد ، وصلد الزند إذا لم يور نارا

واعلم أن هذا مثل ضربه الله تعالى لعمل المان المؤذى ، ولعمل المنافق ، فان الناس يرون

فى الظاهر أن لهؤلاء أعمالا ، كما يرى التراب على هذا الصفوان ، فاذا كان يوم القيامة اضمحل كله وبطل ، لأنه تبين أن تلك الأعمال ماكانت لله تعالى ، كما أذهب الوابل ماكان على الصفوان من التراب ، وأما المعتزلة فقالوا : ان المعنى أن تلك الصدقة أوجبت الأجر والثواب ، ثم ان المن والاذى أزالا ذلك الأجر كما يزيل الوابل التراب عن وجه الصفوان . واعلم أن فى كيفية هذا التشبيه وجهين: الأول : ما ذكرنا أن العمل الظاهر كالتراب . والمان المؤذى والمنافق كالصفوان ويوم القيامة كالوابل ، هذا على قولنا . وأما على قول المعتزلة فالمن والأذى كالوابل

﴿الوجه الثانى﴾ فى التشبيه . قال القفال رحمه الله تعالى : وفيه احتمال آخر ، وهو أن أعمال العباد ذخائر لهم يوم القيامة ، فمن عمل باخلاص فكأنه طرح بذرا فى أرض ، فهو يضاعف له وينمو حتى يحصده فى وقته ، ويجده وقت حاجته . والصفوان محل بذر المنافق . ومعلوم أنه لا ينمو فيه شىء ولا يكون فيه قبول للبذر . والمعنى أن عمل المان والمؤذى والمنافق يشبه إذا طرح بذراً فى صفوان صلد ، عليه غبار قليل ، فاذا أصابه مطرجود ، بقى مستودعا بذره خاليا لاشىء فيه ، ألا ترى أنه تعالى ضرب مثل المخلص بجنة فوق ربوة ، والجنة ما يكون فيه أشجار ونخيل ، فمن أخلص لله تعالى ،كان كمن غرس بستانا فى ربوة من الأرض ، فهو يجنى ثمر غراسه فى أوقات الحاجة ، وهى تؤتى أكلها كل حين باذن ربها متضاعفة زائدة . وأما عمل المان والمؤذى والمنافق ، فهو كمن بذر فى الصفوان الذى عليه تراب ، فعند الحاجة إلى الزرع لا يجد فيه شيئاً . ومن الملحدة من طعن فى التشبيه ، فقال : ان الوابل إذا أصاب الصفوان جعله طاهراً نقيانظيفاً عن الغبار والتراب ، فكيف يجوز أن يشبه الله به عمل المنافق . والجواب أن وجه التشبيه ماذكرناه ، فلا يعتبر باختلافها فيما وراءه . قال القاضى : وأيضاً فوقع التراب على الصفوان يفيد منافع من وجوه : أحدها : أنه أصلح فى الاستقرار عليه . وثانيها : الانتفاع بها فى التيمم . وثالثها : الانتفاع به فيما يتصل بالنبات ، وهذا الوجه الذى ذكره القاضى حسن ، الا أن الاعتماد على الأول

أما قوله تعالى ﴿لا يقدرون على شىء مما كسبوا﴾ فاعلم أن الضمير فى قوله (لا يقدرون) الى ماذا يرجع ؟ فيه قولان : أحدهما : أنه عائد إلى معلوم غير مذكور ، أى لا يقدر أحد من الخلق على ذلك البذر الملقى فى ذلك التراب الذى كان على ذلك الصفوان ، لأنه زال ذلك التراب وذلك ماكان فيه ، فلم يبق لأحد قدرة على الانتفاع بذلك البذر . وهذا يقوى الوجه الثانى فى التشبيه الذى ذكره القفال رحمه الله تعالى ، وكذا المان والمؤذى والمنافق لا ينتفع أحد منهم بعمله يوم القيامة . والثانى : أنه عائد إلى قوله (كالذى ينفق ماله) وخرج على هذا المعنى،

لأن قوله (كالذى ينفق ماله) انما أشير به إلى الجنس . والجنس فى حكم العام ، قال القفال رحمه الله : وفيه وجه ثالث . وهو أن يكون ذلك مردودا على قوله (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) فانكم إذا فعلتم ذلك لم تقدروا على شيء مما كسبتم ، فرجع عن الخطاب إلى الغائب ، كقوله تعالى (حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم)

ثم قال ﴿والله لا يهدى القوم الكافرين﴾ ومعناه على قولهم : سلب الايمان . وعلى قول المعتزلة : انه تعالى يضلهم عن الثواب وطريق الجنة بسوء اختيارهم

ثم قال تعالى ﴿ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير﴾

اعلم أن الله تعالى لما ذكر مثل المنفق الذى يكون مانا ومؤذيا ، ذكر مثل المنفق الذى لا يكون كذلك . وهو هذه الآية ، وبين تعالى أن غرض هؤلاء المنفقين من هذا الانفاق أمران :أحدهما: طلب مرضاة الله تعالى ، والابتغاء افتعال من بغيت أى طلبت ، وسواء قولك : بغيت وابتغيت

﴿والغرض الثانى﴾ هو تثبيت النفس ،وفيه وجوه : أحدها : أنهم يوطنون أنفسهم على حفظ هذه الطاعة وترك ما يفسدها ، ومن جملة ذلك ترك اتباعها بالمن والأذى . وهذا قول القاضى . وثانيها : وتثبيتا من أنفسهم عند المؤمنين أنها صادقة فى الايمان مخلصة فيه . ويعضده قراءة مجاهد (وتثبيتا من بعض أنفسهم) وثالثها : أن النفس لا ثبات لها فى موقف العبودية ، الا إذا صارت مقهورة بالمجاهدة ، ومعشوقها أمران : الحياة العاجلة والمال ، فاذا كلفت بانفاق المال فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه . وإذا كلفت ببذل الروح فقد صارت مقهورة من جميع الوجوه ، فلما كان التكليف فى هذه الآية ببذل المال صارت النفس مقهورة من بعض الوجوه فلا جرم حصل بعض التثبيت . فلهذا دخل فيه «من» التى هى للتبعيض . والمعنى أن من بذل ماله لوجه الله فقد ثبت بعض نفسه ، ومن بذل ماله وروحه معاً فهو الذى ثبتها كلها ، وهو المراد من قوله (وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم) وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف ، وهو كلام حسن وتفسير لطيف . ورابعها : وهو الذى خطر ببالى وقت كتبة هذا الموضع : أن ثبات القلب لا يحصل إلا بذكر الله ، على ما قال (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) فمن أنفق ماله فى سبيل الله لم يحصل له اطمئنان القلب فى مقام التجلى . إلا إذا كان إنفاقه لمحض غرض العبودية ، ولهذا السبب حكى عن على رضى الله عنه أنه قال فى انفاقه(انما نطعمكم لوجه الله لانريد منكم جزاء ولا شكوراً) ووصف إنفاق أبى بكر فقال (وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء

وجه ربه الأعلى ولسوف يرضى) فاذا كان انفاق العبد لاجل عبودية الحق ، لالأجل غرض النفس وطلب الحض . فهناك اطمأن قلبه ، واستقرت نفسه ، ولم يحصل لنفسه منازعة مع قلبه ، ولهذا قال أولا فى هذا الانفاق انه لطلب مرضاة الله ، ثم أتبع ذلك بقوله (وتثبيتا من أنفسهم) وخامسها : أنه ثبت فى العلوم العقلية ، أن تكرير الأفعال سبب لحصول الملكات

إذا عرفت هذا فنقول : ان من يواظب على الانفاق مرة بعد أخرى لابتغاء مرضاة الله حصل له من تلك المواظبة أمران : أحدهما : حصول هذا المعنى . والثانى : صيرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة مستقرة فى النفس ، حتى يصير القلب بحيث لو صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والاتفاق رجع القلب فى الحال الى جناب القدس . وذلك بسبب أن تلك العبادة صارت كالعادة والخلق للروح ، فاتيان العبد بالطاعة لله . ولابتغاء مرضاة الله . يفيد هذه الملكة المستقرة ، التى وقع التعبير عنها فى القرآن بتثبيت النفس . وهو المراد أيضا بقوله (يثبت الله الذين آمنوا) وعند حصول هذا التثبيت تصير الروح فى هذا العالم من جوهر الملائكة الروحانية والجواهر القدسية . فصار العبد كما قاله بعض المحققين : غائبا حاضراً . ظاعناً مقيما . وسادسها: قال الزجاج : المراد من التثبيت أنهم ينفقونها جازمين بأن الله تعالى لا يضيع عملهم . ولا يخيب رجاءهم . لأنها مقرونة بالثواب والعقاب والنشور بخلاف المنافق ، فانه إذا أنفق عد ذلك الانفاق ضائعاً ، لأنه لا يؤمن بالثواب . فهذا الجزم هو المراد بالتثبيت . وسابعها : قال الحسن ومجاهد وعطاء : المراد أن المنفق يتثبت فى إعطاء الصدقة فيضعها فى أهل الصلاح والعفاف ؛ قال الحسن : كان الرجل إذا هم بصدقة تثبت . فاذا كان لله أعطى . وإن خالطه أمسك ، قال الواحدى : وانما جاز أن يكون التثبيت . بمعنى التثبت ، لأنهم ثبتوا أنفسهم فى طلب المستحق . وصرف المال فى وجهه . ثم انه تعالى بعد أن شرح أن غرضهم من الانفاق هذان الأمران ضرب لانفاقهم مثلا ، فقال : كمثل جنة بربوة أصابها وابل وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وابن عامر (بربوة) بفتح الراء وفى المؤمنين (إلى ربوة) وهو لغة تميم ، والباقون بضم الراء فيهما . وهو أن أشهر اللغات ولغة قريش . وفيه سبع لغات (ربوة) بتعاقب الحركات الثلاث على الراء . و (رباوة) بالألف بتعاقب الحركات الثلاث على الراء . و(ربو) والربوة المكان المرتفع ، قال الأخفش : والذى أختاره (ربوة) بالضم . لأن جمعها الربى . وأصلها من قولهم : ربا الشىء يربو إذا ازداد وارتفع . ومنه الرابية ، لأن أجزاءها ارتفعت . ومنه الربو إذا أصابه نفس فى جوفه زائد . ومنه الربا . لأنه يأخذ الزيادة

واعلم أن المفسرين قالوا : البستان إذا كان فى ربوة من الأرض كان أحسن وأكثر ريعا

ولى فيه إشكال ، وهو أن البستان إذا كان فى مرتفع من الأرض .كان فوق الماء .ولا ترتفع اليه أنهار ، وتضربه الرياح كثيراً . فلا يحسن ريعه . وإذا كان فى وهدة من الأرض انصبت مياه الأنهار . ولا يصل اليه إثارة الرياح . فلا يحسن أيضا ريعه . فاذن البستان انما يحسن ريعه إذا كان على الأرض المستوية التى لا تكون ربوة ولا وهدة . فاذن ليس المراد من هذه الربوة ما ذكروه . بل المراد منه كون الأرض طينا حرا . بحيث إذا نزل المطر عليه انتفخ وربا ونما . فان الأرض متى كانت على هذه الصفة يكثر ريعها . وتكمل الأشجار فيها . وهذا التأويل الذى ذكرته متأكد بدليلين : أحدهما : قوله تعالى (وترى الأرض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت) والمراد من ربوها ما ذكرنا . فكذا ههنا . والثانى : أنه تعالى ذكر هذا المثل فى مقابلة المثل الأول . ثم كان المثل الأول هو الصفوان الذى لا يؤثر فيه المطر . ولا يربو . ولا ينمو بسبب نزول المطر عليه . فكان المراد بالربوة فى هذا المثل كون الأرض بحيث تربو وتنمو . فهذا ماخطر ببالى والله أعلم بمراده

ثم قال تعالى ﴿ أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين ﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (أكلها) بالتخفيف . والباقون بالتثقيل . وهو الأصل . والأكل بالضم الطعام . لأن من شأنه أن يؤكل . قال الله تعالى (تؤتى أكلها كل حين باذن ربها) أى ثمرتها وما يؤكل منها . فالأكل فى المعنى مثل الطعمة . وأنشد الأخفش

فما أكلة ان نلتها بغنيمة ولا جوعة ان جعتها بقرام

وقال أبو زيد : يقال انه لذو أكل . إذا كان له حظ من الدنيا

﴿المسألة الثانية﴾ قال الزجاج (آتت أكلها ضعفين) يعنى مثلين . لأن ضعف الشيء مثله زائدا عليه . وقيل ضعف الشيء مثلاه ، قال عطاء : حملت فى سنة من الريع ما يحمل غيرها فى سنتين . وقال الأصم : ضعف ما يكون فى غيرها . وقال أبو مسلم : مثلى ماكان يعهد منها

ثم قال تعالى ﴿فان لم يصبها وابل فطل﴾ الطل : مطر صغير القطر . ثم فى المعنى وجوه : الأول : المعنى أن هذه الجنة ان لم يصبها وابل فيصيبها مطر دون الوابل . إلا أن ثمرتها باقية بحالها على التقديرين . لاينقص بسبب انتقاص المطر . وذلك بسبب كرم المنبت . الثانى : معنى الآية ان لم يصبها وابل حتى تضاعف ثمرتها . فلا بد وأن يصيبها طل يعطى ثمرا دون ثمر الوابل . فهى على جميع الأحوال لاتخلو من أن تثمر . فكذلك من أخرج صدقة لوجه الله تعالى لايضيع كسبه . قليلا كان أو كثيرا

أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ «٢٦٦»

ثم قال ﴿والله بما تعملون بصير﴾ والمراد من البصير العليم ، أى هو تعالى عالم بكمية النفقات وكيفيتها ، والأمور الباعثة عليها . وأنه تعالى مجاز بها إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر

قوله تعالى ﴿أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجرى من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾

اعلم أن هذا مثل آخر ذكره الله تعالى فى حق من يتبع انفاقه بالمن والأذى . والمعنى أن يكون للانسان جنة فى غاية الحسن والنهاية . كثيرة النفع ، وكان الانسان فى غاية العجز عن الكسب وفى غاية شدة الحاجة . وكما أن الانسان كذلك فله ذرية أيضاً فى غاية الحاجة . وفى غاية العجز . ولا شك أن كونه محتاجا أو عاجزاً مظنة الشدة والمحنة . وتعلق جمع من المحتاجين العاجزين به زيادة محنة على محنة . فاذا أصبح الانسان وشاهد تلك الجنة محرقة بالكلية . فانظر كم يكون فى قلبه من الغم والحسرة . والمحنة والبلية تارة بسبب أنه ضاع مثل ذلك المملوك الشريف النفيس ، وثانياً بسبب أنه بقى فى الحاجة والشدة مع العجز عن الاكتساب واليأس عن أن يدفع اليه أحد شيئاً ، وثالثاً بسبب تعلق غيره به ، ومطالبتهم إياه بوجوه النفقة . فكذلك من أنفق لأجل الله . كان ذلك نظيراً للجنة المذكورة وهو يوم القيامة . كذلك الشخص العاجز الذى يكون كل اعتماده فى وجوه الانتفاع على تلك الجنة . وأما إذا أعقب إنفاقه بالمن أو بالأذى كان ذلك كالاعصار الذى يحرق تلك الجنة . ويعقب الحسرة والحيرة والندامة فكذا هذا المال المؤذى إذا قدم يوم القيامة ، وكان فى غاية الاحتياج الى الانتفاع بثواب عمله ، لم يجد هناك شيئا فيبقى لا محالة فى أعظم غم . وفى أكمل حسرة وحيرة . وهذا المثل فى غاية الحسن ، ونهاية الكمال . ولنذكر مايتعلق بألفاظ الآية

أما قوله ﴿أيود أحدكم﴾ فيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ الود ، هو المحبة الكاملة

﴿المسألة الثانية﴾ الهمزة فى «أيود» استفهام لأجل الانكار . وإنما قال (أيود) ولم يقل أيريد لأنا ذكرنا أن المودة هى المحبة التامة . ومعلوم أن محبة كل أحد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة فلما كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة . ذكر هذا اللفظ فى جانب الثبوت فقال (أيود أحدكم) حصول مثل هذه الحالة تنبيها على الانكار التام . والنفرة البالغة إلى الحد الذى لا مرتبة فوقه

أما قوله ﴿جنة من نخيل وأعناب﴾

فاعلم أن الله تعالى وصف هذه الجنة بصفات ثلاث : الصفة الأولى : كونها من نخيل وأعناب : واعلم أن الجنة تكون محتوية على النخيل والأعناب . ولا تكون الجنة من النخيل والأعناب إلا أن بسبب كثرة النخيل والأعناب . صار كأن الجنة إنما تكون من النخيل والأعناب . وإنما خص النخيل والأعناب بالذكر . لأنهما أشرف الفواكه . ولأنهما أحسن الفواكه مناظر . حين تكون باقية على أشجارها

﴿والصفة الثانية﴾ قوله (تجرى من تحتها الأنهار) ولا شك أن هذا سبب لزيادة الحسن فى هذه الجنة

﴿والصفة الثالثة﴾ قوله (له فيها من كل الثمرات) ولا شك أن هذا يكون سببا لكمال حال هذا البستان فهذه هى الصفات الثلاثة التى وصف الله تعالى هذه الجنة بها : ولا شك أن هذه الجنة تكون فى غاية الحسن . لأنها مع هذه الصفات حسنة الرؤية والمنظر . كثيرة النفع والريع . ولا تمكن الزيادة فى حسن الجنة على ذلك ، ثم انه تعالى بعد ذلك شرع فى بيان شدة حاجة المالك إلى هذه الجنة فقال (وأصابه الكبر) وذلك لأنه إذا صار كبيراً . وعجز عن الاكتساب كثرت جهات حاجاته فى مطعمه ، وملبسه ، ومسكنه ، ومن يقوم بخدمته ، وتحصيل مصالحه . فاذا تزايدت جهات الحاجات وتناقصت جهات الدخل والكسب . إلا من تلك الجنة . فحينئذ يكون فى نهاية الاحتياج إلى تلك الجنة

فان قيل : كيف عطف (وأصابه) على (أيود) وكيف يجوز عطف الماضى على المستقبل

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : قال صاحب الكشاف «الواو» للحال لا للعطف . ومعناه (أيود أحدكم) أن تكون له جنة حال ما أصابه الكبر ثم انها تحرق

﴿والجواب الثانى﴾ قال الفراء : وددت أن يكون كذا ووددت لو كان كذا . فحمل العطف على المعنى كأنه قيل : أيود أحدكم ان كان له جنة وأصابه الكبر . ثم انه تعالى زاد فى بيان احتياج

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ «٢٦٧»

ذلك الانسان إلى تلك الجنة فقال (وله ذرية ضعفاء) والمراد من ضعف الذرية: الضعف بسبب الصغر والطفولية فيصير المعنى أن ذلك الانسان كان في غاية الضعف والحاجة إلى تلك الجنة. بسبب الشيخوخة والكبر، وله ذرية في غاية الضعف والحاجة. بسبب الطفولية والصغر، ثم قال تعالى (فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت) والاعصار ريح ترتفع وتستدير نحو السماء كأنها عمود، وهي التي يسميها الناس الزوبعة. وهي ريح في غاية الشدة ومنه قول الشاعر:

إن كنت ريحاً فقد لاقيت إعصارا

والمقصود من هذا المثل بيان أنه يحصل في قلب هذا الانسان من الغم والمحنة والحسرة والحيرة ما لايعلمه إلا الله، فكذلك من أتى بالأعمال الحسنة، الا أنه لايقصد بها وجه الله، بل يقرن بها أموراً تخرجها عن كونها موجبة للثواب، فحين يقدم يوم القيامة، وهو حينئذ في غاية الحاجة ونهاية العجز عن الاكتساب عظمت حسرته وتناهت حيرته. ونظير هذه الآية قوله تعالى (وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون) وقوله (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) ثم قال (كذلك يبين الله لكم الآيات) أي كما بين الله لكم آياته، ودلائله في هذا الباب، ترغيبا وترهيبا كذلك يبين الله لكم آياته ودلائله في سائر أمور الدين لعلكم تتفكرون وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ أن «لعل» للترجي وهو لايليق بالله تعالى

﴿المسألة الثانية﴾ أن المعتزلة تمسكوا به في أنه يدل على أنه تعالى أراد من الكل الايمان وقد تقدم شرح هاتين الآيتين مراراً

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه واعلموا أن الله

غنى حميد﴾

اعلم أنه رغب فى الانفاق ثم بين أن الانفاق على قسمين: منه مايتبعه المن والأذى ومنه مالا يتبعه ذلك ثم انه تعالى شرح مايتعلق بكل واحد من هذين القسمين. وضرب لكل واحد منهما مثلا يكشف عن المعنى ويوضح المقصود منه على أبلغ الوجوه . ثم انه تعالى ذكر فى هذه الآية أن المال الذى أمر بانفاقه فى سبيل الله كيف ينبغى أن يكون فقال (أنفقوا من طيبات ما كسبتم) واختلفوا فى أن قوله (أنفقوا) المراد منه ماذا فقال الحسن : المراد منه الزكاة المفروضة وقال قوم : المراد منه التطوع وقال ثالث : انه يتناول الفرض والنفل. حجة من قال المراد منه الزكاة المفروضة. أن قوله (أنفقوا) أمر وظاهر الأمر للوجوب . والانفاق الواجب ليس إلا الزكاة وسائر النفقات الواجبة . حجة من قال المراد صدقة التطوع ماروى عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه . والحسن ومجاهد : أنهم كانوا يتصدقون بشرار ثمارهم . وردىء أموالهم . فأنزل الله هذه الآية . وعن ابن عباس رضى الله عنهما : جاء رجل ذات يوم بعذق حشف . فوضعه فى الصدقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بئس ماصنع صاحب هذا . فأنزل الله تعالى هذه الآية . حجة من قال : الفرض والنفل داخلان فى هذه الآية . أن المفهوم من الأمر ترجيح جانب الفعل على جانب الترك . من غير أن يكون فيه بيان أنه يجوز الترك أو لايجوز ، وهذا المفهوم قدر مشترك بين الفرض والنفل ، فوجب أن يكونا داخلين تحت الأمر

إذا عرفت هذا فنقول : أما على القول الأول وهو أنه للوجوب فيتفرع عليه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر الآية يدل على وجوب الزكاة فى كل مال يكتسبه الانسان . فيدخل فيه زكاة التجارة ، وزكاة الذهب والفضة ، وزكاة النعم. لأن ذلك مما يوصف بأنه مكتسب ، ويدل على وجوب الزكاة فى كل ماتنبته الأرض . على ماهو قول أبى حنيفة رحمه الله ، واستدلاله بهذه الآية ظاهر جدا ، إلا أن مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم «ليس فى الخضراوات صدقة» وأيضا مذهب أبى حنيفة أن إخراج الزكاة من كل ماأنبتته الأرض واجب ، قليلا كان أو كثيرا وظاهر الآية يدل على قوله إلا أن مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»

﴿المسألة الثانيه﴾ اختلفوا فى المراد بالطيب فى هذه الآية على قولين

﴿القول الأول﴾ أنه الجيد من المال دون الردىء ، فأطلق لفظ الطيب على الجيد . على سبيل الاستعارة ، وعلى هذ التفسير فالمراد من الخبيث المذكور فى هذه الآية الردىء

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول ابن مسعود ومجاهد : أن الطيب هو الحلال . والخبيث هو الحرام
حجة القول الأول وجوه :

﴿الحجة الاولى﴾ انا ذكرنا فى سبب النزول أنهم كانوا يتصدقون بردىء أموالهم فنزلت الآية وذلك يدل على أن المراد من الطيب الجيد

﴿الحجة الثانية﴾ أن المحرم لايجوز أخذه لاباغماض ، ولا بغير إغماض . والآية تدل على أن الخبيث يجوز أخذه بالاغماض قال القفال رحمه الله : ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد من الاغماض المسامحة ، وترك الاستقصاء . فيكون المعنى : ولستم بآخذيه وأنتم تعلمون أنه محرم الا أن ترخصوا لأنفسكم أخذ الحرام . ولا تبالوا من أى وجه أخذتم المال . أمن حلاله أو من حرامه

﴿الحجة الثالثة﴾ أن هذا القول متأيد بقوله تعالى (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وذلك يدل على أن المراد بالطيبات الاشياء النفيسة التى يستطاب ملكها ، لا الاشياء الخسيسة التى يجب على كل أحد دفعها عن نفسه واخراجها عن بيته واحتج القاضى للقول الثانى فقال : أجمعنا على أن المراد من الطيب فى هذه الآية إما الجيد وإما الحلال فاذا بطل الأول تعين الثانى ، وإنما قلنا انه بطل الأول لأن المراد لو كان هو الجيد ، لكان ذلك أمرا بانفاق مطلق الجيد سواء كان حراما أو حلالا ، وذلك غير جائز ، والتزام التخصيص خلاف الأصل فثبت أن المراد ليس هو الجيد ، بل الحلال، ويمكن أن يذكر فيه قول ثالث ، وهو أن المراد من الطيب ههنا مايكون طيبا من كل الوجوه فيكون طيباً بمعنى الحلال، ويكون طيبا بمعنى الجودة . وليس لقائل أن يقول حمل اللفظ المشترك على مفهوميه لايجوز لأنا نقول الحلال إنما سمى طيبا لأنه يستطيبه العقل والدين ، والجيد إنما يسمى طيبا لأنه يستطيبه الميل والشهوة ، فمعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين القسمين ، فكان اللفظ محمولا عليه إذ أثبت أن المراد منه الجيد الحلال فنقول الأموال الزكاتية . اما أن تكون كلها شريفة أو كلها خسيسة أو تكون متوسطة أو تكون مختلطة فان كان الكل شريفا كان المأخوذ بحساب الزكاة كذلك ، وان كان الكل خسيسا كان الزكاة أيضا من ذلك الخسيس ولايكون ذلك خلافا للآية لأن المأخوذ فى هذه الحالة لايكون خسيسا من ذلك المال بل ان كان فى المال جيد وردىء ، فحينئذ يقال للانسان لاتجعل الزكاة من ردىء مالك وأما ان كان المال مختلطا فالواجب هو الوسط قال صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن «أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم وإياك وكرائم أموالهم» هذا كله إذا قلنا المراد من قوله (أنفقوا من طيبات ما كسبتم) الزكاة الواجبة أما على القول الثانى وهو أن يكون المراد منه صدقة التطوع ، أو قلنا المراد منه الانفاق الواجب والتطوع . فنقول

ان الله تعالى ندبهم إلى أن يتقربوا اليه بأفضل مايملكونه ، كمن تقرب إلى السلطان الكبير بتحفة وهدية ، فانه لابد وأن تكون تلك التحفة أفضل مافى ملكه وأشرفها . فكذا ههنا . بقى فى الآية سؤال واحد ، وهو أن يقال ماالفائدة فى كلمة «من» فى قوله (ومما أخرجنا لكم من الأرض)

وجوابه : تقدير الآية : أنفقوا من طيبات ما كسبتم . وأنفقوا من طيبات ماأخرجنا لكم من الأرض إلا أن ذكر الطيبات لما حصل مرة واحدة . حذف فى المرة الثانية لدلالة المرة الأولى عليه

أما قوله تعالى ﴿ولا تيمموا الخبيث﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ يقال:أممته . ويممته . وتأممته ، كله بمعنى قصدته قال الأعشى :

تيممت قيسا وكم دونه من الأرض من مهمه ذى شرف

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وحده (ولا تيمموا) بتشديد التاء . لأنه كان فى الأصل تاءان تاء المخاطبة . وتاء الفعل فأدغم احداهما فى الأخرى . والباقون بفتح التاء مخففة . وعلى هذا الخلاف فى أخواتها . وهى ثلاثة وعشرون موضعا : لاتفرقوا توفاهم ، تعاونوا . فتفرق بكم . تلقف . تولوا تنازعوا ، تربصون . فان تولوا . لاتكلم . تلقونه . تبرجن . تبدل ، تناصرون . تجسسوا ، تنابزوا . لتعارفوا . تميز ، تخيرون ، تلهى . تلظى . تنزل الملائكة ، وههنا بحثان :

﴿البحث الأول﴾ قال أبو على : هذا الادغام غير جائز . لأن المدغم يسكن . واذا سكن لزم أن تجلب همزة الوصل عند الابتداء به . كما جلبت فى أمثلة الماضى نحو: ادارأتم . وارتبتم . واطيرنا . لكن أجمعوا على أن همزة الوصل لاتدخل على المضارع

﴿البحث الثانى﴾ اختلفوا فى التاء المحذوفة على قراءة العامة فقال بعضهم : هى التاء الأولى وسيبويه لايسقط إلا الثانية ، والفراء يقول:أيهما أسقطت جاز لنيابة الباقية عنها

أما قوله تعالى ﴿منه تنفقون﴾

فاعلم أن فى كيفية نظم الآية وجهين : الأول : أنه تم الكلام عند قوله (ولا تيمموا الخبيث) ثم ابتدأ فقال (منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه) فقوله (منه تنفقون) استفهام على سبيل الانكار . والمعنى أمنه تنفقون مع أنكم لستم بآخذيه إلا مع الاغماض . والثانى : أن الكلام انما يتم عند قوله (الا أن تغمضوا فيه) ويكون الذى مضمرا والتقدير: ولا تيمموا الخبيث منه الذى تنفقونه ولستم بآخذيه الا بالاغماض فيه ونظيره اضمار التى فى قوله تعالى (فقد استمسك بالعروة الوثقى لاانفصام لها) والمعنى الوثقى التى لاانفصام لها

الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلاً وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ «٢٦٨»

أما قوله تعالى ﴿ولستم بآخذيه الا أن تغمضوا فيه﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الاغماض فى اللغة غض البصر واطباق جفن على جفن وأصله من الغموض وهو الخفاء يقال: هذا الكلام غامض أى خفى الادراك والغمض المتطامن الخفى من الأرض

﴿المسألة الثانية﴾ فى معنى الاغماض فى هذه الآية وجوه: الأول: أن المراد بالاغماض ههنا المساهلة وذلك لأن الانسان اذا رأى مايكره أغمض عينيه لئلا يرى ذلك ثم كثر ذلك حتى جعل كل تجاوز ومساهلة فى البيع وغيره إغماضا فقوله (ولستم بآخذيه الا أن تغمضوا فيه) يقول لو أهدى اليكم مثل هذه الأشياء لما أخذتموها الا على استحياء وإغماض فكيف ترضون لى ما لا ترضونه لأنفسكم والثانى: أن يحمل الاغماض على المتعدى كما تقول أغمضت بصر الميت وغمضته والمعنى واستم آخذيه إلا اذا أغمضتم بصر البائع يعنى أمرتموه بالاغماض والحط من الثمن

ثم ختم الآية بقوله ﴿واعلموا أن الله غنى حميد﴾ والمعنى أنه غنى عن صدقاتكم ومعنى حميد أى محمود على ما أنعم بالبيان وفيه وجه آخر، وهو أن قوله (غنى) كالتهديد على اعطاء الأشياء الرديئة فى الصدقات و(حميد) بمعنى حامد أى أنا أحمدكم على ما تفعلونه من الخيرات وهو كقوله (فأولئك كان سعيهم مشكورا)

قوله تعالى ﴿الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا والله واسع عليم﴾

اعلم أنه تعالى لما رغب الانسان فى انفاق أجود ما يملكه حذره بعد ذلك من وسوسة الشيطان فقال (الشيطان يعدكم الفقر) أى يقول ان أنفقت الاجود صرت فقيرا فلا تبال بقوله فان الرحمن (يعدكم مغفرة منه وفضلا) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى الشيطان فقيل ابليس وقيل سائر الشياطين وقيل شياطين الجن والانس وقيل النفس الامارة بالسوء

﴿المسألة الثانية﴾ الوعد يستعمل فى الخير والشر قال الله تعالى (النار وعدها الله الذين كفروا) ويمكن أن يكون هذا محمولا على التهكم كما فى قوله (فبشرهم بعذاب أليم)

﴿المسألة الثالثة﴾ الفقر والفقر لغتان وهو الضعيف بسبب قلة المال وأصل الفقر فى اللغة كسر الفقار، يقال: رجل فقر وفقير إذا كان مكسور الفقار. قال طرفة

انى لست بمرهون فقر

قال صاحب الكشاف: قرىء الفقر بالضم. والفقر بفتحتين:

﴿المسألة الرابعة﴾ أما الكلام فى حقيقة الوسوسة. فقد ذكرناه فى أول الكتاب فى تفسير (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) روى عن ابن مسعود رضى الله عنه: ان للشيطان لمة، وهى الايعاد بالشر وللملك لمة، وهى الوعد بالخير. فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله ومن وجد الأول فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرأ هذه الآية وروى الحسن قال بعض المهاجرين: من سره أن يعلم مكان الشيطان منه فليتأمل موضعه من المكان الذى منه يجد الرغبة فى فعل المنكر

أما قوله تعالى ﴿ويأمركم بالفحشاء﴾ ففيه وجوه: الأول: أن الفحشاء: هى البخل (ويأمركم بالفحشاء) أى ويغريكم على البخل اغراء الآمر للمأمور. والفاحش عند العرب. البخيل قال طرفة

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفى عقيلة مال الفاحش المتشدد

ويعتام منقول من عام فلان إلى اللبن إذا اشتهاه وأراد بالفاحش البخيل. قال تعالى (وانه لحب الخير لشديد) وقد نبه الله تعالى فى هذه الآية على لطيفة، وهى أن الشيطان يخوفه أولا بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف إلى أن يأمره بالفحشاء ويغريه بالبخل. وذلك لأن البخل صفة مذمومة عند كل أحد فالشيطان لا يمكنه تحسين البخل فى عينه إلا بتقديم تلك المقدمة. وهى التخويف من الفقر

﴿الوجه الثانى﴾ فى تفسير الفحشاء وهو أنه يقول: لا تنفق الجيد من مالك فى طاعة الله لئلا تصير فقيرا. فاذا أطاع الرجل الشيطان فى ذلك. زاد الشيطان. فيمنعه من الانفاق فى الكلية حتى لا يعطى لا الجيد ولا الردىء. وحتى يمنع الحقوق الواجبة. فلا يؤدى الزكاة ولا يصل الرحم ولا يرد الوديعة. فاذا صار هكذا سقط وقع الذنوب عن قلبه ويصير غير مبال بارتكابها. وهناك يتسع الخرق ويصير مقداما على كل الذنوب. وذلك هو الفحشاء وتحقيقه أن لكل خلق طرفين ووسطا فالطرف الكامل هو أن يكون بحيث يبذل كل ما يملكه فى سبيل الله الجيد والردىء والطرف الفاحش الناقص لا ينفق شيئا فى سبيل الله لا الجيد ولا الردىء والأمر المتوسط أن يبخل بالجيد وينفق الردىء. فالشيطان إذا أراد نقله من الطرف الفاضل إلى الطرف الفاحش. لا يمكنه إلا

بأن يجره الى الوسط . فان عصى الانسان الشيطان فى هذا المقام ، انقطع طمعه عنه . وان أطاعه فيه طمع فى أن يجره من الوسط إلى الطرف الفاحش . فالوسط هو قوله تعالى (يعدكم الفقر) والطرف الفاحش قوله (ويأمركم بالفحشاء) ثم لما ذكر سبحانه وتعالى درجات وسوسة الشيطان أردفها بذكر إلهامات الرحمن ، فقال (والله يعدكم مغفرة منه وفضلا) فالمغفرة اشارة إلى منافع الآخرة ، والفضل اشارة الى ما يحصل فى الدنيا من الخلق وروى عنه صلى الله عليه وسلم أن الملك ينادى كل ليلة «اللهم أعط كل منفق خلفا وكل ممسك تلفا»

وفى هذه الآية لطيفة . وهى أن الشيطان يعدك الفقر فى غد دنياك . والرحمن يعدك المغفرة فى غد عقباك . ووعد الرحمن فى غد العقبى أولى بالقبول من وجوه : أحدها : أن وجدان غد الدنيا مشكوك فيه . ووجدان غد العقبى متيقن مقطوع به . وثانيها : أن بتقدير وجدان غد الدنيا . فقد يبقى المال المبخول به وقد لا يبقى . وعند وجدان غد العقبى لابد من وجدان المغفرة الموعود بها من عند الله تعالى . لأنه الصادق الذى يمتنع وجود الكذب فى كلامه . وثالثها : أن بتقدير بقاء المال المبخول به فى غد الدنيا . فقد يتمكن الانسان من الانتفاع به وقد لا يتمكن ، اما بسبب خوف أو مرض أو اشتغال بمهم آخر . وعند وجدان غد العقبى الانتفاع حاصل بمغفرة الله وفضله واحسانه ورابعها : ان بتقدير حصول الانتفاع بالمال المبخول به فى غد الدنيا لا شك أن ذلك الانتفاع ينقطع ولا يبقى . وأما الانتفاع بمغفرة الله وفضله واحسانه فهو الباقى الذى لا ينقطع ولا يزول . وخامسها : أن الانتفاع بلذات الدنيا مشوب بالمضار . فلا ترى شيئا من اللذات إلا ويكون سبباً للمحنة من ألف وجه بخلاف منافع الآخرة . فانها خالصة عن الشوائب . ومن تأمل فيما ذكرناه علم أن الانقياد لوعد الرحمن بالفضل والمغفرة أولى من الانقياد لوعد الشيطان

إذا عرفت هذا فنقول : المراد بالمغفرة تكفير الذنوب كما قال (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها) وفى الآية لفظان يدلان على كمال هذه المغفرة : أحدهما : التنكير فى لفظة المغفرة والمعنى مغفرة أى مغفرة . والثانى : قوله (مغفرة منه) فقوله (منه) يدل على كمال حال هذه المغفرة لأن كمال كرمه ونهاية جوده معلوم لجميع العقلاء وكون المغفرة منه معلوم أيضا لكل أحد . فلما خص هذه المغفرة بأنها منه علم أن المقصود تعظيم حال هذه المغفرة . لأن عظم المعطى يدل على عظم العطية . وكمال هذه المغفرة يحتمل أن يكون المراد منه ما قاله فى آية أخرى (فأولئك يبدل الله سيآتهم حسنات) ويحتمل أن يكون المراد منه أن يجعله شفيعا فى غفران ذنوب سائر المذنبين ، ويحتمل أن يكون كمال تلك المغفرة أمراً لا يصل اليه عقلنا مادمنا فى دار الدنيا . فان تفاصيل أحوال

يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الأَلْبَابِ «٢٦٩»

الآخرة أكثرها محجوبة عنا مادمنا فى الدنيا . وأما معنى الفضل فهو الخلف المعجل فى الدنيا . وهذا الفضل يحتمل عندى وجوها : أحدها : أن المراد من هذا الفضل الفضيلة الحاصلة للنفس . وهى فضيلة الجود والسخاء . وذلك لأن مراتب السعادة ثلاث : نفسانية . وبدنية . وخارجية . وملك المال من الفضائل الخارجية . وحصول خلق الجود والسخاوة من الفضائل النفسانية . وأجمعوا على أن أشرف هذه المراتب الثلاث : السعادات النفسانية . وأخسها السعادات الخارجية . فمتى لم يحصل انفاق المال كانت السعادة الخارجية حاصلة . والنقيصة النفسانية معها حاصلة . ومتى حصل الانفاق حصل الكمال النفسانى والنقصان الخارجى . ولا شك أن هذه الحالة أكمل . فثبت أن مجرد الانفاق يقتضى حصول ما وعد الله به من حصول الفضل . والثانى : وهو أنه متى حصل ملكة الانفاق زالت عن الروح هيئة الاشتغال بلذات الدنيا والتهالك فى مطالبها . ولا مانع للروح من تجلى نور جلال الله لها الا حب الدنيا . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «لولا أن الشياطين يوحون الى قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السموات» وإذا زال عن وجه القلب غبار حب الدنيا استنار بأنوار عالم القدس وصار كالكوكب الدرى والتحق بأرواح الملائكة . وهذا هو الفضل لا غير . والثالث : وهو أحسن الوجوه : أنه مهما عرف من الانسان كونه منفقاً لأمواله فى وجوه الخيرات . مالت القلوب اليه . فلا يضايقونه فى مطالبه . فحينئذ تنفتح عليه أبواب الدنيا ولأن أولئك الذين أنفق ماله عليهم يعينونه بالدعاء والهمة . فيفتح الله عليه أبواب الخير

ثم ختم الآية بقوله ﴿والله واسع عليم﴾ أى أنه واسع المغفرة . قادر على إغنائكم . وإخلاف ما تنفقونه . وهو عليم لا يخفى عليه ما تنفقون . فهو يخلفه عليكم

قوله تعالى ﴿يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الألباب﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر فى الآية المتقدمة أن الشيطان يعد بالفقر ويأمر بالفحشاء ، وأن الرحمن يعد بالمغفرة والفضل نبه على أن الأمر الذى لأجله وجب ترجيح وعد الرحمن على وعد الشيطان هو أن وعد الرحمن ترجحه الحكمة والعقل ، ووعد الشيطان ترجحه الشهوة والنفس من حيث انهما

يأمران بتحصيل اللذة الحاضرة واتباع أحكام الخيال والوهم ، ولاشك أن حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق المبرأ عن الزيغ والخلل . وحكم الحس والشهوة والنفس يوقع الانسان فى البلاء والمحنة ، فكان حكم الحكمة والعقل أولى بالقبول ، فهذا هو الاشارة الى وجه النظم ، بقى فى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) المراد من الحكمة إما العلم وإما فعل الصواب يروى عن مقاتل أنه قال : تفسير الحكمة فى القرآن على أربعة أوجه : أحدها : مواعظ القرآن ، قال فى البقرة (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به) يعنى مواعظ القرآن وفى النساء (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) يعنى المواعظ ، ومثلها فى آل عمران . وثانيها : الحكمة بمعنى الفهم والعلم . ومنه قوله تعالى (وآتيناه الحكم صبياً) وفى لقمان (ولقد آتينا لقمان الحكمة) يعنى الفهم والعلم وفى الانعام (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم) وثالثها : الحكمة بمعنى النبوة فى النساء (فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة) يعنى النبوة . وفى ص (وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب) يعنى النبوة ، وفى البقرة (وآتاه الله الملك والحكمة) ورابعها القرآن بما فيه من عجائب الأسرار فى النحل (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) وفى هذه الآية (ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيراً) وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع إلى العلم ثم تأمل أيها المسكين فانه تعالى ما أعطى إلا القليل من العلم ، قال تعالى (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) وسمى الدنيا بأسرها قليلا ، فقال (قل متاع الدنيا قليل) وانظر كم مقدار هذا القليل حتى تعرف عظمة ذلك الكثير ، والبرهان العقلى أيضا يطابقه لأن الدنيا متناهية المقدار ، متناهية العدد ، متناهية المدة ، والعلوم لانهاية لمراتبها وعددها ومدة بقائها ، والسعادة الحاصلة منها ، وذلك ينبئك على فضيلة العلم ، والاستقصاء فى هذا الباب قد مر فى تفسير قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وأما الحكمة بمعنى فعل الصواب ، فقيل فى حدها : انها التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية ، ومدار هذا المعنى على قوله صلى الله عليه وسلم «تخلقوا باخلاق الله تعالى» واعلم أن الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين ، وذلك لأن كمال الانسان فى شيئين : أن يعرف الحق لذاته . والخير لأجل العمل به . فالمرجع بالأول الى العلم والادراك المطابق . وبالثانى الى فعل العدل والصواب . فحكى عن ابراهيم صلى الله عليه وسلم قوله (رب هب لى حكما) وهو الحكمة النظرية (وألحقنى بالصالحين) الحكمة العملية . ونادى موسى عليه السلام فقال (اننى أنا الله لا إله إلا أنا) وهو الحكمة النظرية . ثم قال (فاعبدنى) وهو الحكمة العملية . وقال عن عيسى عليه السلام انه قال (انى عبد الله) الآية ، وكل ذلك للحكمة النظرية ، ثم قال (وأوصانى

بالصلاة والزكاة مادمت حياً) وهو الحكمة العملية . وقال فى حق محمد صلى الله عليه وسلم (فاعلم أنه لا إله إلا الله) وهو الحكمة النظرية ، ثم قال (واستغفر لذنبك) وهو الحكمة العملية ، وقال فى جميع الأنبياء (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا) وهو الحكمة النظرية : ثم قال (فاتقون) وهو الحكمة العملية . والقرآن هو من الآية الدالة على أن كمال حال الانسان ليس إلا فى هاتين القوتين ، قال أبو مسلم: الحكمة فعلة من الحكم ، وهى كالنحلة من النحل . ورجل حكيم إذا كان ذا حجى ولب وإصابة رأى . وهو فى هذا الموضع فى معنى الفاعل ويقال : أمر حكيم . أى محكم . وهو فعيل بمعنى مفعول . قال الله تعالى (فيها يفرق كل أمر حكيم) وهذا الذى قاله أبو مسلم من اشتقاق اللغة يطابق ما ذكرناه من المعنى

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف : قرىء (ومن يؤتى الحكمة) بمعنى : ومن يؤته الله الحكمة . وهكذا قرأ الأعمش

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى . وذلك لأن الحكمة ان فسرناها بالعلم لم تكن مفسرة بالعلوم الضرورية ، لأنها حاصلة للبهائم والمجانين والأطفال . وهذه الأشياء لا توصف بأنها حكم ، فهى مفسرة بالعلوم النظرية . وان فسرناها بالأفعال الحسية فالأمر ظاهر . وعلى التقديرين فيلزم أن يكون حصول العلوم النظرية والأفعال الحسية ثابتاً من غيرهم ، وبتقدير مقدر غيرهم . وذلك الغير ليس إلا الله تعالى بالاتفاق . فدل على أن فعل العبد خلق لله تعالى

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من الحكمة النبوة والقرآن ، أو قوة الفهم والحسية على ما هو قول الربيع بن أنس

قلنا : الدليل الذى ذكرناه يدفع هذه الاحتمالات ، وذلك لأنه بالنقل المتواتر ثبت أنه يستعمل لفظ الحكيم فى غير الأنبياء ، فتكون الحكمة مغايرة للنبوة والقرآن ، بل هى مفسرة اما بمعرفة حقائق الأشياء ، أو بالاقدام على الأفعال الحسنة الصائبة ، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل . فان حاولت المعتزلة حمل الايتاء على التوفيق والاعانة والالطاف ، قلنا : كل ما فعله من هذا الجنس فى حق المؤمنين فقد فعل مثله فى حق الكفار ، مع أن هذا المدح العظيم المذكور فى هذه الآية لا يتناولهم ، فعلمنا أن الحكمة المذكورة فى هذه الآية شىء آخر سوى فعل الالطاف والله أعلم

ثم قال ﴿وما يذكر الا أولو الألباب﴾ والمراد به عندى والله أعلم أن الانسان إذا رأى الحكم والمعارف حاصلة فى قلبه ، ثم تأمل وتدبر وعرف أنها لم تحصل إلا بايتاء الله تعالى وتيسيره . كان

وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْنَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ «٢٧٠»

من أولى الألباب . لأنه لم يقف عند المسببات ، بل ترقى منها إلى أسبابها ، فهذا الانتقال من المسبب إلى السبب هو التذكر الذى لا يحصل إلا لأولى الألباب ، وأما من أضاف هذه الأحوال إلى نفسه ، واعتقد أنه هو السبب فى حصولها وتحصيلها ، كان من الظاهريين الذين عجزوا عن الانتقال من المسببات إلى الأسباب ، وأما المعتزلة فانهم لما فسروا الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل . قالوا : هذه الحكمة لا تقوم بنفسها ، وانما ينتفع بها المرء بان يتدبر ويتفكر ، فيعرف ماله وما عليه ، وعند ذلك يقدم أو يحجم

قوله تعالى ﴿وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه وما للظالمين من أنصار﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أن الانفاق يجب أن يكون من أجود المال ، ثم حث أولا بقوله (ولا تيمموا الخبيث) وثانيا بقوله (الشيطان يعدكم الفقر) حث عليه ثالثا بقوله (وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (فان الله يعلمه) على اختصاره ، يفيد الوعد العظيم للمطيعين ، والوعيد الشديد للمتمردين . وبيانه من وجوه : أحدها : أنه تعالى عالم بما فى قلب المتصدق من نية الاخلاص والعبودية ، أو من نية الرياء والسمعة . وثانيها : أن علمه بكيفية نية المتصدق يوجب قبول تلك الطاعات ، كما قال (انما يتقبل الله من المتقين) وقوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وثالثها : أنه تعالى يعلم القدر المستحق من الثواب والعقاب على تلك الدواعى والنيات فلا يهمل شيئا منها ، ولا يشتبه عليه شىء منها

﴿المسألة الثانية﴾ انما قال (فان الله يعلمه) ولم يقل : يعلمها . لوجهين : الأول : أن الضمير عائد إلى الأخير ، كقوله (ومن يكسب خطيئة أو اثما ثم يرم به بريئا) وهذا قول الأخفش . والثانى : أن الكناية عادت إلى ما فى قوله (وما أنفقتم من نفقة) لأنها اسم كقوله (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به)

﴿المسألة الثالثة﴾ النذر مايلتزمه الانسان بايجابه على نفسه يقال: نذر ينذر، وأصله من الخوف لأن الانسان إنما يعقد على نفسه خوف التقصير فى الأمر المهم عنده . وأنذرت القوم إنذارا .

بالتخويف . وفى الشريعة على ضربين : مفسر وغير مفسر . فالمفسر أن يقول : لله على عتق رقبة . ولله على حج . فهنا يلزم الوفاء به . ولا يجزيه غيره وغير المفسر أن يقول : نذرت لله أن لا أفعل كذا ثم يفعله . أو يقول : لله على نذر من غير تسمية فيلزمه فيه كفارة يمين . لقوله صلى الله عليه وسلم «من نذر نذرا وسمى فعليه ماسمى . ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين»

أما قوله تعالى ﴿وما للظالمين من أنصار﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه وعيد شديد للظالمين . وهو قسمان . أما ظلمه نفسه فذلك حاصل فى كل المعاصى . وأما ظلمه غيره فبأن لاينفق أو يصرف الانفاق عن المستحق إلى غيره . أو يكون نيته فى الإنفاق على المستحق الرياء والسمعة . أو يفسدها بالمعاصى . وهذان القسمان الأخيران ليسا من باب الظلم على الغير . بل من باب الظلم على النفس

﴿المسألة الثانية﴾ المعتزلة تمسكوا بهذه الآية فى نفى الشفاعة عن أهل الكبائر ، قالوا: لأن ناصر الانسان من يدفع الضرر عنه . فلو اندفعت العقوبة عنهم بشفاعة الشفعاء . لكان أولئك الشفعاء أنصارا لهم . وذلك يبطل قوله تعالى (وما للظالمين من أنصار)

واعلم أن فى العرف لا يسمى الشفيع ناصرا . بدليل قوله تعالى (واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولاهم ينصرون) ففرق تعالى بين الشفيع والناصر فلا يلزم من نفى الأنصار نفى الشفعاء

والجواب الثانى : ليس لمجموع الظالمين أنصار . فلم قلتم ليس لبعض الظالمين أنصار

فان قيل : لفظ الظالمين ولفظ الأنصار جمع . والجمع إذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد . فكان المعنى : ليس لأحد من الظالمين أحد من الأنصار

قلنا : لانسلم أن مقابلة الجمع بالجمع توجب توزع الفرد على الفرد . لاحتمال أن يكون المراد مقابلة الجمع بالجمع فقط لامقابلة الفرد بالفرد

﴿والجواب الثالث﴾ أن هذا الدليل النافى للشفاعة عام فى حق الكل . وفى كل الأوقات . والدليل المثبت للشفاعة خاص فى حق البعض وفى بعض الأوقات . والخاص مقدم على العام والله أعلم

والجواب الرابع : ما بينا أن اللفظ العام لا يكون قاطعا فى الاستغراق . بل ظاهرا على سبيل الظن القوى . فصار الدليل ظنيا . والمسألة ليست ظنية . فكان التمسك بها ساقطا

﴿المسألة الثالثة﴾ الانصار جمع نصير . كاشراف وشريف . وأحباب وحبيب

إِن تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ «٢٧١»

قوله تعالى ﴿ان تبدوا الصدقات فنعما هى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ونكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير﴾

اعلم أنه تعالى بين أولا أن الانفاق منه ما يتبعه المن والأذى . ومنه مالا يكون كذلك، وذكر حكم كل واحد من القسمين ، ثم ذكر ثانيا أن الانفاق قد يكون من جيد ومن ردىء ، وذكر حكم كل واحد من القسمين . وذكر فى هذه الآية أن الانفاق قد يكون ظاهرا وقد يكون خفياً ، وذكر كل واحد من القسمين ، فقال (ان تبدوا الصدقات فنعما هى) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم : صدقة السر أفضل أم صدقة العلانية فنزلت هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ الصدقة تطلق على الفرض والنفل قال تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم) وقال (انما الصدقات للفقراء) وقال صلى الله عليه وسلم «نفقة المرء على عياله صدقة» والزكاة لا تطلق إلا على الفرض . قال أهل اللغة أصل الصدقة «ص د ق» على هذا الترتيب موضوع للصحة والكمال ، ومنه قولهم : رجل صدق النظر ، وصدق اللقاء ، وصدقوهم القتال . وفلان صادق المودة . وهذا خل صادق الحموضة . وشىء صادق الحلاوة ، وصدق فلان فى خبره إذا أخبر به على الوجه الذى هو عليه صحيحا كاملا ، والصديق يسمى صديقا لصدقه فى المودة . والصداق سمى صداقا لأن عقد النكاح به يتم ويكمل . وسمى الله تعالى الزكاة صدقة لأن المال بها يصح ويكمل ، فهى سبب اما لكمال المال وبقائه . واما لأنه يستدل بها على صدق العبد فى إيمانه وكماله فيه

﴿المسألة الثالثة﴾ الأصل فى قوله (فنعما) نعم ما . إلا أنه أدغم أحد الميمين فى الآخر ، ثم فيه ثلاثة أوجه من القراءة : قرأ أبو عمرو وقالون وأبو بكر عن عاصم (فنعما) بكسر النون وإسكان العين وهو اختيار أبى عبيد ، قال : لأنها لغة النبى صلى الله عليه وسلم حين قال لعمرو بن العاص «نعما بالمال الصالح للرجل الصالح» هكذا روى فى الحديث بسكون العين ، والنحويون قالوا : هذا يقتضى الجمع بين الساكنين وهو غير جائز ، الا فيما يكون الحرف الأول منهما حرف المد واللين ، نحو : دابة وشابة ، لأن مافى الحرف من المد يصير عوضا عن الحركة ، وأما الحديث فلأنه لما دل الحس

على أنه لا يمكن الجمع بين هذين الساكنين علمنا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما تكلم به أوقع في العين حركة خفيفة على سبيل الاختلاس والقراءة الثانية قرأ ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم فى رواية حفص (فنعما هى) بكسر النون والعين . وفى تقريره وجهان : أحدهما : أنهم لما احتاجوا إلى تحريك العين حركوها مثل حركة ماقبلها . والثانى : أن هذا على لغة من يقول : نعم . بكسر النون والعين . قال سيبويه : وهى لغة هذيل . القراءة الثالثة وهى قراءة سائر القراء (فنعما هى) بفتح النون وكسر العين . ومن قرأ بهذه القراءة . فقد أتى بهذه الكلمة على أصلها . وهى «نعم» قال طرفة :

نعم الساعون فى الأمر المبر

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الزجاج : مافى تأويل الشيء . أى نعم الشيء هو . قال أبو على الجيد : فى تمثيل هذا أن يقال : مافى تأويل شيء . لأن ماههنا نكرة . فتمثيله بالنكرة أبين . والدليل على أن : ما نكرة ههنا . أنها لو كانت معرفة فلا بد لها من الصلة . وليس ههنا مايوصل به . لأن الموجود بعد ماهو هى . وكلمة هى مفردة . والمفرد لايكون صلة لما . وإذا بطل هذا القول فنقول : مانصب على التميز . والتقدير : نعم شيئا هى إبداء الصدقات فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه .

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلفوا فى أن المراد بالصدقة المذكورة فى هذه الآية : التطوع . أو الواجب أو مجموعهما

﴿فالقول الأول﴾ وهو قول الأكثرين : أن المراد منه صدقة التطوع . قالوا : لأن الاخفاء فى صدقة التطوع أفضل . والاظهار فى الزكاة أفضل وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ فى أن الأفضل فى إعطاء صدقة التطوع إخفاؤه أو إظهاره . فلنذكر أولا الوجوه الدالة على إخفاءه أفضل . فالأول : أنها تكون أبعد عن الرياء والسمعة . قال صلى الله عليه وسلم «لايقبل الله مسمع ولا مراء ولا منان» والمتحدث بصدقته لاشك أنه يطلب السمعة . والمعطى فى ملأ من الناس يطلب الرياء . والاخفاء والسكوت هو المخلص منهما . وقد بالغ قوم فى قصد الاخفاء . واجتهدوا أن لايعرفهم الآخذ . فكان بعضهم يلقيه فى يد أعمى . وبعضهم يلقيه فى طريق الفقير . وفى موضع جلوسه حيث يراه ولا يرى المعطى . وبعضهم كان يشده فى أثواب الفقير وهو نائم . وبعضهم كان يوصل إلى يد الفقير على يد غيره . والمقصود عن الكل الاحتراز عن الرياء والسمعة والمنة . لأن الفقير إذا عرف المعطى فقد حصل الرياء والمنة

معاً ، وليس فى معرفة المتوسط الرياء . وثانيها : أنه إذا أخفى صدقته لم يحصل له بين الناس شهرة ومدح وتعظيم ، فكان ذلك يشق على النفس . فوجب أن يكون ذلك أكثر ثوابا . وثالثها : قوله صلى الله عليه وسلم «أفضل الصدقة جهد المقل إلى الفقير فى سر» وقال أيضاً «إن العبد ليعمل عملا فى السر يكتبه الله له سراً فان أظهره نقل من السر وكتب فى العلانية . فان تحدث به نقل من السر والعلانية وكتب فى الرياء» وفى الحديث المشهور «سبعة يظلهم الله تعالى يوم القيامة فى ظله يوم لا ظل إلا ظله : أحدهم رجل تصدق بصدقة فلم تعلم شماله بما أعطاه يمينه» وقال صلى الله عليه وسلم «صدقة السر تطفىء غضب الرب» ورابعها : أن الاظهار يوجب الحاق الضرر بالآخذ من وجوه . والاخفاء لا يتضمن ذلك ، فوجب أن يكون الاخفاء أولى . وبيان تلك المضار من وجوه : الأول : أن فى الاظهار هتك عرض الفقير واظهار فقره . وربما لا يرضى الفقير بذلك والثانى : أن فى الاظهار اخراج الفقير من هيئة التعفف وعدم السؤال . والله تعالى مدح ذلك فى الآية التى تأتى بعد هذه الآية ، وهو قوله تعالى (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافا) والثالث : أن الناس ربما أنكروا على الفقير أخذ تلك الصدقة. ويظنون أنه أخذها مع الاستغناء عنها ، فيقع الفقير فى المذمة ، والناس فى الغيبة . والرابع : أن فى إظهار الاعطاء إذلالا للآخذ وإهانة له . وإذلال المؤمن غير جائز . والخامس : أن الصدقة جارية مجرى الهدية ، وقال عليه الصلاة والسلام «من أهدى اليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها» وربما لا يدفع الفقير من تلك الصدقة شيئاً إلى شركائه الحاضرين فيقع الفقير بسبب اظهار تلك الصدقة فى فعل ما لا ينبغى . فهذه جملة الوجوه الدالة على أن إخفاء صدقة التطوع أولى

وأما الوجه فى جواز إظهار الصدقة ، فهو أن الانسان إذا علم أنه إذا أظهرها صار ذلك سببا لاقتداء الخلق به فى اعطاء الصدقات ، فينتفع الفقراء بها فلا يمتنع . والحال هذه أن يكون الاظهار أفضل ، وروى ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال «السر أفضل من العلانية ، والعلانية أفضل لمن أراد الاقتداء به» قال محمد بن عيسى الحكيم الترمذى : الانسان إذا أتى بعمل وهو يخفيه عن الخلق وفى نفسه شهوة أن يرى الخلق منه ذلك وهو يدفع تلك الشهوة فههنا الشيطان يورد عليه ذكر رؤية الخلق ، والقلب ينكر ذلك ويدفعه ، فهذا الانسان فى محاربة الشيطان فضوعف العمل سبعين ضعفاً على العلانية ، ثم ان لله عباداً راضوا أنفسهم حتى من الله عليهم بأنواع هدايته فتراكمت على قلوبهم أنوار المعرفة ، وذهبت عنهم وساوس النفس . لأن الشهوات قد ماتت منهم ووقعت قلوبهم فى بحار عظمة الله تعالى . فاذا عمل عملا فى علانية لم يحتج أن يجاهد . لأن شهوة

النفس قد بطلت ، ومنازعة النفس قد اضمحلت . فاذا أعلن به فانما يريد به أن يقتدى به غيره فهذا عبد كملت ذاته فسعى فى تكميل غيره ليكون تاما وفوق التمام . ألا ترى أن الله تعالى أثنى على قوم فى تنزيله . وسماهم عباد الرحمن وأوجب لهم أعلى الدرجات فى الجنة . فقال (أولئك يجزون الغرفة) ثم ذكر من الخصال التى طلبوها بالدعاء أن قالوا (واجعلنا للمتقين إماما) ومدح أمة موسى عليه السلام فقال (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) ومدح أمة محمد صلى الله عليه وسلم فقال (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) ثم أبهم المنكر فقال (وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) فهؤلاء أئمة الهدى وأعلام الدين وسادة الخلق بهم يهتدون فى الذهاب إلى الله

فان قيل : إن كان الأمر على ما ذكرتم فلم رجح الاخفاء على الاظهار فى قوله (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم)

والجواب من وجهين : الأول : لا نسلم أن قوله (فهو خير لكم) يفيد الترجيح . فانه يحتمل أن يكون المعنى أن إعطاء الصدقة حال الاخفاء خير من الخيرات ، وطاعة من جملة الطاعات . فيكون المراد منه بيان كونه فى نفسه خيراً وطاعة . لا أن المقصود منه بيان الترجيح

﴿والوجه الثانى﴾ سلمنا أن المراد منه الترجيح . لكن المراد من الآية أنه إذا كانت الحال واحدة فى الابداء والاخفاء . فالأفضل هو الاخفاء . فأما إذا حصل فى الابداء أمر آخر لم يبعد ترجيح الابداء على الاخفاء

﴿البحث الثانى﴾ أن الاظهار فى إعطاء الزكاة الواجبة أفضل . ويدل عليه وجوه : الأول : أن الله تعالى أمر الأئمة بتوجيه السعاة لطلب الزكاة . وفى دفعها إلى الأئمة . أو الى السعاة اظهارها وثانيها : أن فى إظهارها نفى التهمة . روى أنه صلى الله عليه وسلم كان أكثر صلاته فى البيت الا المكتوبة فاذا اختلف حكم فرض الصلاة ونفلها فى الاظهار والاخفاء لنفى التهمة ، فكذا فى الزكاة : وثالثها : أن اظهارها يتضمن المسارعة الى أمر الله تعالى وتكليفه . واخفاءها يوهم ترك الالتفات الى أداء الواجب فكان الاظهار أولى . هذا كله فى بيان قول من قال المراد بالصدقات المذكورة فى هذه الآية صدقة التطوع فقط

﴿القول الثانى﴾ وهو قول الحسن البصرى أن اللفظ متناول للواجب والمندوب . وأجاب عن قول من قال : الاظهار فى الواجب أولى من وجوه : الأول ، أن اظهار زكاة الأموال توجب

اظهار قدر المال . وربما كان ذلك سببا للضرر . بأن يطمع الظلمة فى ماله . أو بكثرة حساده ، وإذا كان الأفضل له إخفاء ماله . لزم منه لامحالة أن يكون اخفاء الزكاة أولى . والثانى : أن هذه الآية انما نزلت فى أيام الرسول صلى الله عليه وسلم . والصحابة ماكانوا متهمين فى ترك الزكاة فلا جرم كان اخفاء الزكاة أولى لهم لأنه أبعد عن الرياء والسمعة أما الآن فلما حصلت التهمة كان الاظهار أولى بسبب حصول التهمة . الثالث : أن لانسلم دلالة قوله (فهو خير) على الترجيح وقد سبق بيانه

أما قوله تعالى ﴿وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم﴾ فالاخفاء نقيض الاظهار ، وقوله (فهو) كناية عن الاخفاء . لأن الفعل يدل على المصدر . أى الاخفاء خير لكم ، وقد ذكرنا أن قوله (خير لكم) يحتمل أن يكون المراد منه أنه فى نفسه خير من الخيرات . كما يقال: الثريد خير وأن يكون المراد منه الترجيح . وإنما شرط تعالى فى كون الاخفاء أفضل أن تؤتوها الفقراء لأن عند الاخفاء الأقرب أن يعدل بالزكاة عن الفقراء . الى الأحباب والاصدقاء الذين لايكونون مستحقين للزكاة . ولذلك شرط فى الاخفاء أن يحصل معه إيتاء الفقراء ، والمقصود بعث المتصدق على أن يتحرى موضع الصدقة . فيصير عالما بالفقراء ، فيميزهم عن غيرهم . فاذا تقدم منه هذا الاستظهار ثم أخفاها حصلت الفضيلة

أما قوله تعالى ﴿ونكفر عنكم من سيئاتكم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ التكفير فى اللغة التغطية والستر ، ورجل مكفر فى السلاح مغطى فيه ، ومنه يقال : كفر عن يمينه . أى ستر ذنب الحنث بما بذل من الصدقة ، والكفارة ستارة لما حصل من الذنب

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم فى رواية أبى بكر (نكفر) بالنون ورفع الراء وفيه وجوه : أحدها : أن يكون عطفا على محل مابعد الفاء . والثانى : أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى ونحن نكفر . والثالث : أنه جملة من فعل وفاعل مبتدأ بمستأنفة منقطعة عما قبلها ، والقراءة الثانية قراءة حمزة ونافع والكسائى بالنون والجزم، ووجهه أن يحمل الكلام على موضع قوله (فهو خير لكم) فان موضعه جزم ، ألا ترى أنه لو قال : وان تخفوها تكن أعظم لثوابكم ، لجزم فيظهر أن قوله (خير لكم) فى موضع جزم ، ومثله فى الحمل على موضع الجزم قراءة من قرأ (من يضلل الله فلا هادى له ويذرهم) بالجزم ، والقراءة الثالثة قراءة ابن عامر وحفص عن عاصم (يكفر) بالياء وكسر الفاء ورفع الراء ، والمعنى : يكفر الله أو يكفر الاخفاء ، وحجتهم أن مابعده على لفظ الافراد . وهو قوله (والله بما تعملون خبير) فقوله (يكفر) يكون أشبه بما بعده . والأولون أجابوا

لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ «٢٧٢»

وقالوا لا بأس بأن يذكر لفظ الجمع أولا ثم لفظ الافراد ثانيا . كما أتى بلفظ الافراد أولا والجمع ثانيا فى قوله (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا) ثم قال (وآتينا موسى الكتاب) ونقل صاحب الكشاف قراءة رابعة (وتكفر) بالتاء مرفوعا ومجزوما والفاعل الصدقات ، وقراءة خامسة وهى قراءة الحسن بالتاء والنصب باضمار «ان» ومعناها ان تخفوها يكن خيرا لكم . وان نكفر عنكم سيئاتكم فهو خير لكم

﴿المسألة الثالثة﴾ فى دخول «من» فى قوله (من سيئاتكم) وجوه : أحدها : المراد : ونكفر عنكم بعض سيئاتكم لأن السيئات كلها لا تكفر بذلك . وإنما يكفر بعضها ثم أبهم الكلام فى ذلك البعض لأن بيانه كالاغراء بارتكابها ، اذا علم أنها مكفرة ، بل الواجب أن يكون العبد فى كل أحواله بين الخوف والرجاء ، وذلك إنما يكون مع الابهام . والثانى : أن يكون «من» بمعنى من أجل ، والمعنى : ونكفر عنكم من أجل ذنوبكم ، كما تقول : ضربتك من سوء خلقك أى من أجل ذلك . والثالث . أنها صلة زائدة كقوله (فيها من كل الثمرات) والتقدير ، ونكفر عنكم جميع سيئاتكم والأول أولى وهو الأصح

ثم قال ﴿والله بما تعملون خبير﴾ وهو إشارة الى تفضيل صدقة السر على العلانية ، والمعنى أن الله عالم بالسر والعلانية ، وأنتم إنما تريدون بالصدقة طلب مرضاته . فقد حصل مقصودكم فى السر ، فما معنى الابداء . فكأنهم ندبوا بهذا الكلام الى الاخفاء ليكون أبعد من الرياء

قوله تعالى ﴿ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف اليكم وأنتم لا تظلمون﴾

هذا هو الحكم الرابع من أحكام الانفاق ، وهو بيان أن الذى يجوز الانفاق عليه من هو ثم فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى بيان سبب النزول وجوه : أحدها : أن هذه الآية نزلت حين جاءت نتيلة أم أسماء بنت أبى بكر اليها تسألها . وكذلك جدتها وهما مشركتان . أتيا أسماء يسألانها شيئا فقالت لاأعطيكما حتى أستأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . فانكما لستما على دينى . فاستأمرته فى ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تتصدق عليهما

﴿والرواية الثانية﴾ كان أناس من الأنصار لهم قرابة من قريظة والنضير ، وكانوا لايتصدقون عليهم . ويقولون : مالم تسلموا لانعطيكم شيئا فنزلت هذه الآية

﴿والرواية الثالثة﴾ أنه صلى الله عليه وسلم كان لايتصدق على المشركين ، حتى نزلت هذه الآية فتصدق عليهم ، والمعنى على جميع الروايات : ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة ، لأجل أن يدخلوا فى الاسلام . فتصدق عليهم لوجه الله . ولا توقف ذلك على اسلامهم ونظيره قوله تعالى (لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم) فرخص فى صلة هذا الضرب من المشركين

﴿المسألة الثانية﴾ أنه صلى الله عليه وسلم كان شديد الحرص على إيمانهم . كما قال تعالى (فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا ، لعلك باخع نفسك أن يكونوا مؤمنين) وقال (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) وقال (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ماعنتم حريص عليكم) فأعلمه الله تعالى أنه بعثه بشيراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله باذنه وسراجا منيرا ومبينا للدلائل ، فأما كونهم مهتدين فليس ذلك منك ولا بك ، فالهدى ههنا بمعنى الاهتداء . فسواء اهتدوا أولم يهتدوا فلا تقطع معونتك وبرك وصدقتك عنهم . وفيه وجه آخر : ليس عليك أن تلجئهم إلى الاهتداء بواسطة أن توقف صدقتك عنهم على إيمانهم . فان مثل هذا الايمان لاينتفعون به ، بل الايمان المطلوب منهم هو الايمان على سبيل التطوع والاختيار

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر قوله (ليس عليك هداهم) خطاب مع النبى صلى الله عليه وسلم . ولكن المراد به هو وأمته ، ألا تراه قال (ان تبدوا الصدقات) وهذا خطاب عام ، ثم قال (ليس عليك هداهم) وهو فى الظاهر خاص ، ثم قال بعده (وما تنفقوا من خير فلأنفسكم) وهذا عام ، فيفهم من عموم ماقبل الآية وعموم مابعدها عمومها أيضا

أما قوله تعالى ﴿ولكن الله يهدى من يشاء﴾ فقد احتج به الأصحاب على أن هداية الله تعالى غير عامة بل هى مخصوصة بالمؤمنين ، قالوا : لأن قوله (ولكن الله يهدى من يشاء) إثبات للهداية التى نفاها بقوله (ليس عليك هداهم) لكن المنفى بقوله (ليس عليك هداهم) هو حصول الاهتداء على سبيل الاختيار فكان قوله (ولكن الله يهدى من يشاء) عبارة عن حصول الاهتداء على سبيل الاختيار ، وهذا

يقتضى أن يكون الاهتداء الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه . وذلك هو المطلوب

قالت المعتزلة (ولكن الله يهدى من يشاء) يحتمل وجوها : أحدها : أنه يهدى بالاثابة والمجازاة من يشاء ممن استحق ذلك . وثانيها : يهدى بالألطاف وزيادات الهدى من يشاء . وثالثها : ولكن الله يهدى بالاكراه من يشاء . على معنى أنه قادر على ذلك وان لم يفعله . ورابعها : أنه يهدى بالاسم والحكم من يشاء ، فمن اهتدى استحق أن يمدح بذلك

أجاب الأصحاب عن هذه الوجوه بأسرها : أن المثبت فى قوله (ولكن الله يهدى من يشاء) هو المنفى أولا بقوله (ليس عليكم هداهم) لكن المراد بذلك المنفى قوله أولا (ليس عليك هداهم) هو الاهتداء على سبيل الاختيار ، فالمثبت بقوله (ولكن الله يهدى من يشاء) يجب أن يكون هو الاهتداء على سبيل الاختيار ، وعلى هذا التقدير يسقط كل الوجوه

ثم قال (وما تنفقوا من خير فلأنفسكم) فالمعنى : وكل نفقة تنفقونها من نفقات الخير فانما هو لأنفسكم أى ليحصل لأنفسكم ثوابه ، فليس يضركم كفرهم

ثم قال تعالى ﴿وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذه الآية وجوه : الأول : أن يكون المعنى : ولستم فى صدقتكم على أقاربكم من المشركين تقصدون إلا وجه الله . فقد علم الله هذا من قلوبكم ، فأنفقوا عليهم إذا كنتم إنما تبتغون بذلك وجه الله فى صلة رحم وسد خلة مضطر . وليس عليكم اهتداؤهم حتى يمنعكم ذلك من الانفاق عليهم . الثانى : أن هذا وان كان ظاهره خبرا إلا أن معناه نهى : أى ولا تنفقوا إلا ابتغاء وجه الله ، وورد الخبر بمعنى الأمر والنهى كثيرا قال تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن والمطلقات يتربصن) الثالث : أن قوله (وما تنفقون) أى ولا تكونوا منفقين مستحقين لهذا الاسم الذى يفيد المدح حتى تبتغوا بذلك وجه الله

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر فى الوجه فى قوله (إلا ابتغاء وجه الله) قولان : أحدهما : أنك إذا قلت : فعلته لوجه زيد فهو أشرف فى الذكر من قولك : فعلته له لأن وجه الشىء أشرف مافيه ، ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ . والثانى : أنك إذا قلت : فعلت هذا الفعل له فههنا يحتمل أن يقال: فعلته له ولغيره أيضاً أما إذا قلت فعلت هذا الفعل لوجهه فهذا يدل على أنك فعلت الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة

﴿المسألة الثالثة﴾ أجمعوا على أنه لايجوز صرف الزكاة إلى غير المسلم ، فتكون هذه الآية مختصة

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِى سَبِيلِ اللهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللهَ بِهِ عَلِيمٌ «٢٧٣»

بصدقة التطوع ، وجوز أبو حنيفة رضى الله عنه صرف صدقة الفطر الى أهل الذمة وأباه غيره ، وعن بعض العلماء : لو كان شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك

ثم قال تعالى ﴿وما تنفقوا من خير يوف اليكم﴾ أى يوف اليكم جزاؤه فى الآخرة . وانما حسن قوله (اليكم) مع التوفية لأنها تضمنت معنى التأدية

ثم قال ﴿وأنتم لاتظلمون﴾ أى لاتنقصون من ثواب أعمالكم شيئاً لقوله تعالى (آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا) يريد لم تنقص

قوله تعالى ﴿للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله لايستطيعون ضربا فى الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافا وما تنفقوا من خير فان الله به عليم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أنه يجوز صرف الصدقة إلى أى فقير كان ، بين فى هذه الآية أن الذى يكون أشد الناس استحقاقا بصرف الصدقة إليه من هو ؟ فقال (للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اللام فى قوله (للفقراء) متعلق بماذا فيه وجوه : الأول : لما تقدمت الآيات الكثيرة فى الحث على الانفاق ، قال بعدها (للفقراء) أى ذلك الانفاق المحثوث عليه للفقراء . وهذا كما إذا تقدم ذكر رجل فتقول: عاقل لبيب ، والمعنى أن ذلك الذى مر وصفه عاقل لبيب ، وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذى يجعلون فيه الذهب والدراهم : ألفان ومائتان أى ذلك الذى فى الكيس: ألفان ومائتان . هذا أحسن الوجوه . الثانى: أن تقدير الآية: اعمدوا للفقراء واجعلوا ماتنفقون للفقراء . الثالث يجوز أن يكون خبر المبتدأ محذوف ، والتقدير : وصدقاتكم للفقراء

﴿المسألة الثانية﴾ نزلت فى فقراء المهاجرين ، وكانوا نحو أربعمائة ، وهم أصحاب الصفة لم يكن لهم مسكن ولا عشائر بالمدينة ، وكانوا ملازمين المسجد ، ويتعلمون القرآن ، ويصومون ويخرجون

فى كل غزوة . عن ابن عباس : وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على أصحاب الصفة . فرأى فقرهم وجهدهم فطيب قلوبهم . فقال «أبشروا ياأصحاب الصفة فمن لقينى من أمتى على النعت الذى أنتم عليه راضياً بما فيه فانه من رفاقى»

واعلم أن الله تعالى وصف هؤلاء الفقراء بصفات خمس

﴿الصفة الأولى﴾ قوله (للذين أحصروا فى سبيل الله) فنقول : الاحصار فى اللغة أن يعرض للرجل مايحول بينه وبين سفره . من مرض أو كبر أو عدو أو ذهاب نفقة . أو ما يجرى مجرى هذه الأشياء . يقال : أحصر الرجل فهو محصر . ومضى الكلام فى معنى الاحصار عند قوله (فان أحصرتم) بما يغنى عن الاعادة . أما التفسير فقد فسرت هذه الآية بجميع الأعداد الممكنة فى معنى الاحصار . فالأول : أن المعنى : انهم حصروا أنفسهم ووقفوها على الجهاد . وأن قوله فى (سبيل الله) مختص بالجهاد فى عرف القرآن . ولأن الجهاد كان واجبا فى ذلك الزمان . وكان تشتد الحاجة الى من يحبس نفسه للمجاهدة مع الرسول صلى الله عليه وسلم . فيكون مستعداً لذلك . متى مست الحاجة . فبين تعالى فى هؤلاء الفقراء أنهم بهذه الصفة . ومن هذا حاله يكون وضع الصدقة فيهم يفيد وجوها من الخير : أحدها : إزالة عيلتهم . والثانى : تقوية قلبهم لما انتصبوا اليه . وثالثها : تقوية الاسلام بتقوية المجاهدين . ورابعها : أنهم كانوا محتاجين جدا مع أنهم كانوا لا يظهرون حاجتهم . على ماقال تعالى (لا يستطيعون ضربا فى الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف)

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول قتادة وابن زيد : منعوا أنفسهم من التصرفات فى التجارة للمعاش خوف العدو من الكفار لأن الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة . وكانوا متى وجدوهم قتلوهم

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول سعيد بن المسيب واختيار الكسائى : ان هؤلاء القوم أصابتهم جراحات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . وصاروا زمنى . فأحصرهم المرض والزمانة عن الضرب فى الأرض

﴿والقول الرابع﴾ قال ابن عباس : هؤلاء قوم من المهاجرين حبسهم الفقر عن الجهاد فى سبيل الله فعذرهم الله

﴿القول الخامس﴾ هؤلاء قوم كانوا مشتغلين بذكر الله وطاعته وعبوديته . وكانت شدة استغراقهم فى تلك الطاعة أحصرتهم عن الاشتغال بسائر المهمات

﴿الصفة الثانية لهؤلاء الفقراء﴾ قوله تعالى (لا يستطيعون ضربا فى الأرض) يقال ضربت فى الأرض ضربا إذا سرت فيها . ثم عدم الاستطاعة اما أن يكون لأن اشتغالهم بصلاح الدين

وبأمر الجهاد، يمنعهم من الاشتغال بالكسب والتجارة واما لأن خوفهم من الأعداء يمنعهم من السفر، واما لأن مرضهم وعجزهم يمنعهم منه. وعلى جميع الوجوه فلاشك فى شدة احتياجهم إلى من يكون معيناً لهم على مهماتهم

﴿الصفة الثالثة لهم﴾ قوله تعالى (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وابن عامر وحمزة (يحسبهم) بفتح السين والباقون بكسرها وهما اللتان بمعنى واحد. وقرىء فى القرآن ماكان من الحسبان باللغتين جميعاً الفتح والكسر والفتح عند أهل اللغة أقيس، لأن الماضى إذا كان على فعل، نحو حسب كان المضارع على يفعل، مثل فرق يفرق وشرب يشرب. وشذ حسب يحسب، فجاء على يفعل مع كلمات أخر. والكسر حسن لمجيء السمع به وان كان شاذا عن القياس

﴿المسألة الثانية﴾ الحسبان هو الظن. وقوله (الجاهل) لم يرد به الجهل الذى هو ضد العقل، وانما أراد الجهل الذى هو ضد الاختبار، يقول: يحسبهم من لم يختبر أمرهم أغنياء من التعفف، وهو تفعل من العفة ومعنى العفة فى اللغة ترك الشيء والكف عنه وأراد من التعفف عن السؤال فتركه للعلم، وإنما يحسبهم أغنياء لاظهارهم التجمل وتركهم المسألة

﴿الصفة الرابعة لهؤلاء الفقراء﴾ قوله تعالى (تعرفهم بسيماهم) السيما والسيمياء العلامة التى يعرف بها الشيء، وأصلها من السمة التى هى العلامة، قلبت الواو الى موضع العين قال الواحدى: وزنه يكون فعلا، كما قالوا: له جاه عند الناس أى وجه. وقال قوم: السيما الارتفاع لأنها علامة وضعت للظهور. قال مجاهد (سيماهم) التخشع والتواضع. قال الربيع والسدى: أثر الجهد من الفقر والحاجة وقال الضحاك صفرة ألوانهم من الجوع وقال ابن زيد رثاثة ثيابهم والجوع خفى وعندى أن كل ذلك فيه نظر لأن كل ماذكروه علامات دالة على حصول الفقر وذلك يناقضه قوله (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) بل المراد شيء آخر هو أن لعباد الله المخلصين هيبة ووقعا فى قلوب الخلق، كل من رآهم تأثر منهم وتواضع لهم وذلك إدراكات روحانية، لاعلامات جسمانية. ألاترى أن الأسد إذا مر هابته سائر السباع بطباعها لا بالتجربة، لأن الظاهر أن تلك التجربة ماوقعت، والبازى إذا طار تهرب منه الطيور الضعيفة، وكل ذلك إدراكات روحانية لاجسمانية. فكذا ههنا، ومن هذا الباب آثار الخشوع فى الصلاة، كما قال تعالى (سيماهم فى وجوههم من أثر السجود) وأيضا ظهور آثار الفكر. روى أنهم كانوا يقومون الليل للتهجد ويحتطبون بالنهار للتعفف

﴿الصفة الخامسة لهؤلاء الفقراء﴾ قوله تعالى (لايسألون الناس إلحافا) عن ابن مسعود

رضى الله عنه : ان الله يحب العفيف المتعف . ويبغض الفاحش البذىء السائل الملحف . الذى إن أعطى كثيرا أفرط فى المدح . وإن أعطى قليلا أفرط فى الذم . وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا يفتح أحد باب مسألة إلا فتح الله عليه باب فقر . ومن يستغن يغنه الله . ومن يستعفف يعفه الله تعالى . لأن يأخذ أحدكم حبلا يحتطب فيبيعه بمد من تمر خير له من أن يسأل الناس»

واعلم أن هذه الآية مشكلة . وذكروا فى تأويلها وجوها : الأول : أن الالحاف هو الالحاح . والمعنى أنهم سألوا بتلطف ولم يلحوا . وهو اختيار صاحب الكشاف . وهو ضعيف . لأن الله تعالى وصفهم بالتعفف عن السؤال قبل ذلك . فقال (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) وذلك ينافى صدور السؤال عنهم . والثانى : وهو الذى خطر ببالى عند كتبة هذا الموضع : أنه ليس المقصود من قوله (لا يسألون الناس إلحافا) وصفهم بأنهم لا يسألون الناس إلحافا . وذلك لأنه تعالى وصفهم قبل ذلك بأنهم يتعففون عن السؤال . واذا علم أنهم لا يسألون البتة . فقد علم أيضا أنهم لا يسألون إلحافا . بل المراد التنبيه على سوء طريقة من يسأل الناس إلحافا . ومثاله اذا حضر عندك رجلان أحدهما عاقل وقور ثابت ، والآخر طياش مهذار سفيه . فاذا أردت أن تمدح أحدهما وتعرض بذم الآخر . قلت فلان رجل عاقل وقور قليل الكلام . لا يخوض فى الترهات . ولا يشرع فى السفاهات . ولم يكن غرضك من قولك : لا يخوض فى الترهات والسفاهات وصفه بذلك . لأن ماتقدم من الأوصاف الحسنة يغنى عن ذلك . بل غرضك التنبيه على مذمة الثانى . وكذا ههنا قوله (لا يسألون الناس إلحافا) بعد قوله (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) الغرض منه التنبيه على من يسأل الناس إلحافا وبيان مباينة أحد الجنسين عن الآخر فى استيجاب المدح والتعظيم

﴿الوجه الثالث﴾ أن السائل الملحف الملح هو الذى يستخرج المال بكثرة تلطفه . فقوله (لا يسألون الناس) بالرفق والتلطف ، وإذا لم يوجد السؤال على هذا الوجه . فبأن لا يوجد على وجه العنف أولى . فاذا أمتنع القسمان فقد امتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله (لا يسألون الناس إلحافا) كالموجب لعدم صدور السؤال منهم أصلا

﴿والوجه الرابع﴾ وهو الذى خطر ببالى أيضا فى هذا الوقت . وهو أنه تعالى بين فيما تقدم شدة حاجة هؤلاء الفقراء . ومن اشتدت حاجته فانه لا يمكنه ترك السؤال الا بالحاح شديد منه على نفسه . فكانوا لا يسألون الناس وانما أمكنهم ترك السؤال عندما ألحوا على النفس ومنعوها بالتكليف الشديد عن ذلك السؤال . ومنه قول عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه

ولى نفس أقول لها إذا ما تنازعنى لعلى أو عسانى

﴿الوجه الخامس﴾ أن كل من سأل فلا بد وأن يلح فى بعض الأوقات . لأنه إذا سأل فقد أراق ماء وجهه ، ويحمل الذلة فى اظهار ذلك السؤال فيقول : لما تحملت هذه المشاق فلا أرجع بغير مقصود . فهذا الخاطر يحمله على الالحاف والالحاح . فثبت أن كل من سأل فلا بد وأن يقدم على الالحاح فى بعض الأوقات . فكان نفى الالحاح عنهم مطلقا موجبا لنفى السؤال عنهم مطلقاً

﴿الوجه السادس﴾ وهو أيضا خطر ببالى فى هذا الوقت . وهو أن من أظهر من نفسه آثار الفقر والذله والمسكنة ثم سكت عن السؤال . فكأنه أتى بالسؤال الملح الملحف . لأن ظهور أمارات الحاجة تدل على الحاجة ، وسكوته يدل على أنه ليس عنده مايدفع به تلك الحاجة ، ومتى تصور الانسان من غيره ذلك رق قلبه جدا وصار حاملا له على أن يدفع اليه شيئا فكان اظهار هذه الحالة هو السؤال على سبيل الالحاف . فقوله (لايسألون الناس الحافا) معناه أنهم سكتوا عن السؤال ، لكنهم لايضمون إلى ذلك السكوت من رثاثة الحال وإظهار الانكسار مايقوم مقام السؤال على سبيل الالحاف ، بل يزينون أنفسهم عند الناس ، ويتجملون بهذا الخلق ، ويجعلون فقرهم وحاجتهم بحيث لايطلع عليه إلا الخالق ، فهذا الوجه أيضا مناسب معقول ، وهذه الآية من المشكلات ، وللناس فيها كلمات كثيرة ، وقد لاحت هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله تعالى وقت كتب تفسير هذه الآية ، والله أعلم بمراده

واعلم أنه تعالى ذكر صفات هؤلاء الفقراء ، ثم قال بعده (وماتنفقوا من خير فان الله به عليم) وهو نظير ماذكر قبل هذه الآية من قوله (وما تنفقوا من خير يوف اليكم وأنتم لاتظلمون) وليس هذا من باب التكرار وفيه وجهان : أحدهما : أنه تعالى لما قال (وماتنفقوا من خير يوف إليكم) وكان من المعلوم أن توفية الأجر من غير بخس ونقصان ، لايمكن إلا عند العلم بمقدار العمل ، وكيفية جهاته المؤثرة فى استحقاق الثواب . لاجرم قرر فى هذه الآية كونه تعالى عالما بمقادير الأعمال وكيفياتها

﴿والوجه الثانى﴾ وهو أنه تعالى لما رغب فى التصدق على المسلم والذمى . قال (وماتنفقوا من خير يوف اليكم) بين أن أجره واصل لامحالة . ثم لما رغب فى هذه الآية فى التصدق على الفقراء الموصوفين بهذه الأوصاف الكاملة ، وكان هذا الانفاق أعظم وجوه الانفاقات ، لاجرم أردفه بما يدل على عظمة ثوابه ، فقال (وماتنفقوا من خير فان الله به عليم) وهو يجرى مجرى ماإذا قال السلطان العظيم لعبده الذى استحسن خدمته : مايكفيك بأن يكون على شاهدا بكيفية طاعتك

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «٢٧٤»

وحسن خدمتك . فان هذا أعظم وقعا مما إذا قال له : إن أجرك واصل اليك

قوله تعالى ﴿الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية النظم أقوال : الأول : لما بين فى هذه الآية المتقدمة أن أكمل من تصرف اليه النفقة من هو بين فى هذه الآية أن أكمل وجوه الانفاق . كيف هو فقال (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم) والثانى : أنه تعالى ذكر هذه الآية لتأكيد ماتقدم من قوله (ان تبدوا الصدقات فنعما هى) والثالث : أن هذه الآية آخر الآيات المذكورة فى أحكام الانفاق . فلا جرم أرشد الخلق إلى أكمل وجوه الانفاقات

﴿المسألة الثانية﴾ فى سبب النزول وجوه : الأول : لما نزل قوله تعالى (للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله) بعث عبدالرحمن بن عوف إلى أصحاب الصفة بدنانير . وبعث على رضى الله عنه بوسق من تمر ليلا ، فكان أحب الصدقتين إلى الله تعالى صدقته . فنزلت هذه الآية فصدقة الليل كانت أكمل . والثانى : قال ابن عباس : ان علياً عليه السلام ماكان يملك غير أربعة دراهم . فتصدق بدرهم ليلا ، وبدرهم نهارا ، وبدرهم سراً ، وبدرهم علانية ، فقال صلى الله عليه وسلم : ماحملك على هذا ؟ فقال : أن أستوجب ماوعدنى ربى . فقال : لك ذلك . فأنزل الله تعالى هذه الآية . والثالث : قال صاحب الكشاف : نزلت فى أبى بكر الصديق رضى الله عنه حين تصدق بأربعين ألف دينار : عشرة بالليل ، وعشرة بالنهار ، وعشرة فى السر ، وعشرة فى العلانية ، والرابع : نزلت فى علف الخيل وارتباطها فى سبيل الله . فكان أبو هريرة إذا مر بفرس سمين قرأ هذه الآية . الخامس : أن الآية عامة فى الذين يعمون الأوقات والأحوال بالصدقة تحرضهم على الخير ، فكلما نزلت بهم حاجة محتاج عجلوا قضاءها ولم يؤخروها ولم يعلقوها بوقت ولا حال ، وهذا هو أحسن الوجوه . لأن هذا آخر الآيات المذكورة فى بيان حكم الانفاقات ، فلا جرم ذكر فيها أكمل وجوه الانفاقات والله أعلم

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِى يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٢٧٥»

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الزجاج (الذين) رفع بالابتداء ، وجاز أن تكون الفاء من قوله (فلهم) جواب الذين ، لأنها تأتى بمعنى الشرط والجزاء . فكان التقدير : من أنفق فلا يضيع أجره ، وتقريره: أنه لو قال : الذى أكرمنى له درهم ، لم يفد أن الدرهم بسبب الاكرام ، أما لو قال : الذى أكرمنى فله درهم ، يفيد أن الدرهم بسبب الاكرام . فههنا الفاء دلت على أن حصول الأجر ، انما كان بسبب الانفاق والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ فى الآية إشارة إلى أن صدقة السر أفضل من صدقة العلانية ، وذلك لأنه قدم الليل على النهار ، والسر على العلانية فى الذكر

ثم قال فى خاتمة الآية ﴿فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ والمعنى معلوم وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ أنها تدل على أن أهل الثواب لا خوف عليهم يوم القيامة ، ويتأكد ذلك بقوله تعالى (لا يحزنهم الفزع الأكبر)

﴿المسألة الثانية﴾ أن هذا مشروط عند الكل بأن لا يحصل عقيبه الكفر ، وعند المعتزلة أن لا يحصل عقيبه كبيرة محبطة . وقد أحكمنا هذه المسألة ، وههنا آخر الآيات المذكورة فى بيان أحكام الانفاق

﴿الحكم الثانى﴾ من الأحكام الشرعية المذكورة فى هذا الموضع من هذه السورة حكم الربا

قوله تعالى ﴿الذين يأكلون الربا لايقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾

اعلم أن بين الربا وبين الصدقة مناسبة من جهة التضاد ، وذلك لأن الصدقة عبارة عن تنقيص

المال بسبب أمر الله بذلك ، والربا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهى الله عنه . فكانا متضادين ، ولهذا قال الله تعالى (يمحق الله الربا ويربى الصدقات) فلما حصل بين هذين الحكمين هذا النوع من المناسبة ، لا جرم ذكر عقيب حكم الصدقات حكم الربا

أما قوله ﴿الذين يأكلون الربا﴾ فالمراد الذين يعاملون به ، وخص الأكل لأنه معظم الأمر . كما قال (الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) وكما لا يجوز أكل مال اليتيم لا يجوز إتلافه . ولكنه نبه بالأكل على ما سواه وكذلك قوله (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وأيضاً فلأن نفس الربا الذى هو الزيادة فى المال على ماكانوا يفعلون فى الجاهلية لا يؤكل . انما يصرف فى المأكول فيؤكل ، والمراد التصرف فيه . فمنع الله من التصرف فى الربا بما ذكرنا من الوعيد . وأيضاً فقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم «لعن آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه والمحلل له» فعلمنا أن الحرمة غير مختصة بالآكل ، وأيضاً فقد ثبت بشهادة الطرد والعكس . أن ما يحرم لا يوقف تحريمه على الأكل دون غيره من التصرفات فثبت بهذه الوجوه الأربعة أن المراد من أكل الربا فى هذه الآية التصرف فى الربا . وأما الربا ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الربا فى اللغة عبارة عن الزيادة . يقال : ربا الشىء يربو ومنه قوله (اهتزت وربت) أى زادت ، وأربى الرجل إذا عامل فى الربا . ومنه الحديث «من أجبى فقد أربى» أى عامل بالربا . والاجباء بيع الزرع قبل أن يبدو صلاحه . هذا معنى الربا فى اللغة

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حمزة والكسائى «الربا» بالامالة لمكان كسرة الراء والباقون بالتفخيم بفتح الباء . وهى فى المصاحف مكتوبة بالواو وأنت مخير فى كتابتها بالألف والواو والياء . قال صاحب الكشاف : الربا كتبت بالواو على لغة من يفخم كما كتبت الصلاة والزكاة وزيدت الألف بعدها تشبيها بواو الجمع .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن الربا قسمان : ربا النسيئة . وربا الفضل

أما ربا النسيئة فهو الأمر الذى كان مشهورا متعارفا فى الجاهلية . وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرا معينا . ويكون رأس المال باقيا . ثم اذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال . فان تعذر عليه الأداء زادوا فى الحق والأجل . فهذا هو الربا الذى كانوا فى الجاهلية يتعاملون به .

وأما ربا النقد فهو أن يباع من الحنطة بمنوين منها وما أشبه ذلك

إذا عرفت هذا فنقول : المروى عن ابن عباس أنه كان لا يحرم إلا القسم

الأول فكان يقول : لاربا إلا فى النسيئة ، وكان يجوز بالنقد . فقال له أبو سعيد الخدرى : شهدت مالم تشهد . أو سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم تسمع ثم روى أنه رجع عنه قال محمد بن سيرين : كنا فى بيت ومعنا عكرمة ، فقال رجل : يا عكرمة ما تذكر ونحن فى بيت فلان ومعنا ابن عباس ، فقال : انما كنت استحللت التصرف برأيى ، ثم بلغنى أنه صلى الله عليه وسلم حرمه ، فاشهدوا أنى حرمته وبرئت منه إلى الله ، وحجة ابن عباس أن قوله (وأحل الله البيع) يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقدا ، وقوله (وحرم الربا) لا يتناوله ، لأن الربا عبارة عن الزياة ، وليست كل زيادة محرمة ، بل قوله (وحرم الربا) انما يتناول العقد المخصوص الذى كان مسمى فيما بينهم بأنه ربا ، وذلك هو ربا النسيئة ، فكان قوله (وحرم الربا) مخصوصا بالنسيئة ، فثبت أن قوله (وأحل الله البيع) يتناول ربا النقد ، وقوله (وحرم الربا) لا يتناوله ، فوجب أن يبقى على الحل ، ولا يمكن أن يقال : انما يحرمه بالحديث ، لأنه يقتضى تخصيص ظاهر القرآن بخبر الواحد وأنه غير جائز ، وهذا هو عرف ابن عباس وحقيقته راجعة إلى أن تخصيص القرآن بخبر الواحد هل يجور أم لا ؟ وأما جمهور المجتهدين فقد اتفقوا على تحريم الربا فى القسمين ، أما القسم الأول فبالقرآن ، وأما ربا النقد فبالخبر ، ثم ان الخبر دل على حرمة ربا النقد فى الأشياء الستة ؛ ثم اختلفوا فقال عامة الفقهاء : حرمة التفاضل غير مقصورة على هذه الستة ، بل ثابتة فى غيرها ، وقال نفاة القياس : بل الحرمة مقصورة عليها ، وحجة هؤلاء من وجوه : الأول : أن الشارع خص من المكيلات والمطعومات والأقوات أشياء أربعة ، فلو كان الحكم ثابتا فى كل المكيلات أو فى كل المطعومات لقال : لا تبيعوا المكيل بالمكيل متفاضلا . أو قال : لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا ، فان هذا الكلام يكون أشد اختصارا ، وأكثر فائدة . فلما لم يقل ذلك بل عد الأربعة . علمنا أن حكم الحرمة مقصور عليها فقط

﴿الحجة الثانية﴾ أنا بينا أن قوله تعالى (وأحل الله البيع) يقتضى حل ربا النقد فأنتم أخرجتم ربا النقد من تحت هذا العموم بخبر الواحد فى الأشياء الستة ، ثم أثبتم الحرمة فى غيرها بالقياس عليها ، فكان هذا تخصيصا لعموم نص القرآن فى الأشياء الستة بخبر الواحد ، وفى غيرها بالقياس على الأشياء الستة ، ثبت الحكم فيها بخبر الواحد ، ومثل هذا القياس يكون أضعف بكثير من خبر الواحد . وخبر الواحد أضعف من ظاهر القرآن ، فكان هذا ترجيحا للأضعف على الأقوى ، وانه غير جائز

﴿الحجة الثالثة﴾ أن التعدية من محل النص إلى غير محل النص . لا تمكن إلا بواسطة تعليل

الحكم فى مورد النص . وذلك غير جائز . أما أولا فلأنه يقتضى تعليل حكم الله . وذلك محال على ما ثبت فى الأصول . وأما ثانيا فلأن الحكم فى مورد النص معلوم ، واللغة مظنونة وربط المعلوم بالمظنون غير جائز . وأما جمهور الفقهاء فقد اتفقوا على أن حرمة ربا النقد غير مقصورة على هذه الأشياء الستة ، بل هى ثابتة فى غيرها . ثم من المعلوم أنه لا يمكن تعدية الحكم عن محل النص إلى غير محل النص . الا بتعليل الحكم الثابت فى محل النص بعلة حاصلة فى غير محل النص فلهذا المعنى اختلفوا فى العلة على مذاهب

﴿فالقول الأول﴾ وهو مذهب الشافعى رضى الله عنه : أن العلة فى حرمة الربا الطعم فى الأشياء الأربعة واشتراط اتحاد الجنس . وفى الذهب والفضة النقدية

﴿والقول الثانى﴾ قول أبى حنيفة رضى الله عنه : ان كل ما كان مقدراً ففيه الربا . والعلة فى الدراهم والدنانير الوزن . وفى الأشياء الأربعة الكيل واتحاد الجنس

﴿والقول الثالث﴾ قول مالك رضى الله عنه أن العلة هو القوت أو ما يصلح به القوت . وهو الملح .

﴿والقول الرابع﴾ وهو قول عبد الملك بن الماجشون : أن كل ما ينتفع به ففيه الربا ، فهذا ضبط مذاهب الناس فى حكم الربا . والكلام فى تفاريع هذه المسائل لا يليق بالتفسير .

﴿المسألة الرابعة﴾ ذكروا فى سبب تحريم الربا وجوها : أحدها : الربا يقتضى أخذ مال الانسان من غير عوض ، لأن من يبيع الدرهم بالدرهمين نقدا أو نسيئة ، فيحصل له زيادة درهم من غير عوض . ومال الانسان متعلق حاجته ، وله حرمة عظيمة ، قال صلى الله عليه وسلم « حرمة مال الانسان كحرمة دمه » فوجب أن يكون أخذ ماله من غير عوض محرما .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون لبقاء رأس المال فى يده مدة مديدة عوضا عن الدرهم الزائد ، وذلك لأن رأس المال لو بقى فى يده هذه المدة لكان يمكن المالك أن يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحا فلما تركه فى يد المديون وانتفع به المديون لم يبعد أن يدفع إلى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضا عن انتفاعه بماله .

قلنا : ان هذا الانتفاع الذى ذكرتم أمر موهوم قد يحصل وقد لا يحصل ، وأخذ الدرهم الزائد أمر متيقن . فتفويت المتيقن لأجل الأمر الموهوم لا ينفك عن نوع ضرر .

وثانيها : قال بعضهم : الله تعالى انما حرم الربا من حيث انه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب ، وذلك لأن صاحب الدرهم إذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقدا كان أو نسيئة خف عليه اكتساب وجه المعيشة . فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة . وذلك يفضى إلى انقطاع منافع الخلق . ومن المعلوم أن مصالح العالم لاتنتظم إلا بالتجارات والحرف والصناعات والعمارات . وثالثها : قيل : السبب فى تحريم عقد الربا ، أنه يفضى إلى انقطاع المعروف بين الناس من القرض . لأن الربا إذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله ، ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على أخذ الدرهم بدرهمين . فيفضى ذلك إلى انقطاع المواساة والمعروف والاحسان . ورابعها : هو أن الغالب أن المقرض يكون غنيا ، والمستقرض يكون فقيراً . فالقول بتجويز عقد الربا تمكين للغنى من أن يأخذ من الفقير الضعيف مالا زائدا ، وذلك غير جائز برحمة الرحيم . وخامسها : أن حرمة الربا قدثبتت بالنص ، ولا يجب أن يكون حكم جميع التكاليف معلومة للخلق . فوجب القطع بحرمة عقد الربا ، وان كنا لانعلم الوجه فيه

أما قوله تعالى ﴿لايقومون﴾ فأكثر المفسرين قالوا : المراد منه القيام يوم القيامة . وقال بعضهم : المراد منه القيام من القبر . واعلم أنه لامنافاة بين الوجهين ، فوجب حمل اللفظ عليهما

أما قوله تعالى ﴿إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ التخبط معناه الضرب على غير استواء ، ويقال للرجل الذى يتصرف فى أمر ولا يهتدى فيه : انه يخبط خبط عشواء ، وخبط البعير للأرض بأخفافه . وتخبطه الشيطان إذا مسه بخبل أو جنون ، لأنه كالضرب على غير الاستواء فى الادهاش . وتسمى إصابة الشيطان بالجنون والخبل خبطة . ويقال : به خبطة من جنون . والمس الجنون ، يقال : مس الرجل فهو ممسوس وبه مس . وأصله من المس باليد ، كأن الشيطان يمس الانسان فيجنه ، ثم سمى الجنون مساً . كما أن الشيطان يتخبطه ويطؤه برجله فيخبله ، فسمى الجنون خبطة ، فالتخبط بالرجل والمس باليد ، ثم فيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ التخبط تفعل . فكيف يكون متعديا ؟

الجواب : تفعل بمعنى فعل كثير ، نحو تقسمه بمعنى قسمه ، وتقطعه بمعنى قطعه

﴿السؤال الثانى﴾ بم تعلق قوله (من المس)

قلنا : فيه وجهان : أحدهما : بقوله (لايقومون) والتقدير : لايقومون من المس الذى لهم

إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان . والثانى : أنه متعلق بقوله (يقوم) والتقدير لايقومون إلا كما يقوم المتخبط بسبب المس

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائى : الناس يقولون المصروع إنما حدثت به تلك الحالة لأن الشيطان يمسه ويصرعه وهذا باطل ، لأن الشيطان ضعيف لايقدر على صرع الناس وقتلهم.ويدل عليه وجوه : أحدها : قوله تعالى حكاية عن الشيطان (وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) وهـذا صريح فى أنه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والايذاء . والثانى : الشيطان إما أن يقـال : انه كثيف الجسم ، أو يقال : انه من الأجسام اللطيفة . فان كان الأول وجب أن يرى ويشاهد ، إذ لو جاز فيه أن يكون كثيفاً ويحضر ثم لايرى . لجاز أن يكون بحضرتنا شموس ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها . وذلك جهالة عظيمة . ولأنه لو كان جسما كثيفاً فـكيف يمكنه أن يدخل فى باطن بدن الانسان . وأما إن كان جسما لطيفاً كالهواء . فمثل هذا يمتنع أن يكون فيه صلابة وقوة . فيمتنع أن يكون قادرا على أن يصرع الانسان ويقتله . الثالث : لوكان الشيطان يقدر على أن يصرع ويقتل لصح أن يفعل مثل معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وذلك يجر إلى الطعن فى النبوة . الرابع : أن الشيطان لو قدر على ذلك فلم لايصرع جميع المؤمنين ولم لايخبطهم مع شدة عداوته لأهل الايمـان ، ولم لايغصب أموالهم . ويفسد أحوالهم ، ويفشى أسرارهم ، ويزيل عقولهم ؟ وكل ذلك ظاهر الفساد . واحتج القائلون بأن الشيطان يقدر على هذه الأشياء بوجهين : الأول : ماروى أن الشياطين فى زمان سليمان بن داود عليهما السلام كانوا يعملون الأعمال الشاقة ، على ماحكى الله عنهم أنهم كانوا يعمـلون له مايشاء من محاريب وتمـاثيل وجفان كالجوابى وقدور راسيات

والجواب عنه أنه تعالى كلفهم فى زمن سليمان ، فعند ذلك قدروا على هذه الأفعال . وكان ذلك من المعجزات لسليمان عليه السلام . والثانى : أن هذه الآية وهى قوله (يتخبطه الشيطان) صريح فى أن يتخبطه الشيطان بسبب مسه

والجواب عنه : أن الشيطان يمسه بوسوسته المؤذية ، التى يحدث عندها الصرع . وهو كقول أيوب عليه السلام (انى مسنى الشيطان بنصب وعذاب) وانما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لأن الله تعالى خلقه من ضعف الطباع . وغلبة السوداء عليه بحيث يخاف عند الوسوسة ، فلايجترىء فيصرع عنـد تلك الوسوسة ، كما يصرع الجبان من الموضع الخالى . ولهـذا المعنى لايوجد هـذا الخبط فى الفضلاء الـكاملين ، وأهل الحزم والعقل . وإنمـا يوجد فيمن به نقص فى المزاج ، وخلل

فى الدماغ . فهذا جملة كلام الجبائى فى هذا الباب . وذكر القفال فيه وجهاً آخر ، وهو أن الناس يضيفون الصرع إلى الشيطان والى الجن . فخوطبوا على ماتعارفوه من هذا ، وأيضا من عادة الناس أنهم إذا أرادوا تقبيح شىء أن يضيفوه إلى الشيطان ، كما فى قوله تعالى (طلعها كأنه رؤس الشياطين)

﴿المسألة الثالثة﴾ للمفسرين فى الآية أقوال : الأول : أن آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنونا وذلك كالعلامة المخصوصة بآكل الربا . فيعرفه أهل الموقف بتلك العلامة أنه آكل الربا فى الدنيا فعلى هذا معنى الآية : أنهم يقومون مجانين . كمن أصابه الشيطان بجنون

﴿والقول الثانى﴾ قال ابن منبه : يريد إذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين ، لقوله (يخرجون من الأجداث سراعا) إلا أكلة الربا ، فانهم يقومون ويسقطون ، كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس . وذلك لأنهم أكلوا الربا فى الدنيا . فأرباه الله فى بطونهم يوم القيامة حتى أثقلهم . فهم ينهضون ويسقطون ، ويريدون الاسراع ولا يقدرون . وهذا القول غير الأول ، لأنه يريد أن أكلة الربا لايمكنهم الاسراع فى المشى بسبب ثقل البطن . وهذا ليس من الجنون فى شىء . ويتأكدهذا القول بما روى فى قصة الاسراء أن النبىصلى الله عليه وسلم انطلق به جبريل إلى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم ، يقوم أحدهم فتميل به بطنه فيصرع ، فقلت : ياجبريل من هؤلاء ؟ قال : الذين يأكلون الربا لايقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس

﴿والقول الثالث﴾ أنه مأخوذ من قوله تعالى (ان الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون) وذلك لأن الشيطان يدعو إلى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله ، فهذا هو المراد من مس الشيطان ، ومن كان كذلك كان فى أمر الدنيا متخبطاً ، فتارة الشيطان يجره إلى النفس والهوى ، وتارة الملك يجره إلى الدين والتقوى ، فحدثت هناك حركات مضطربة ، وأفعال مختلفة . فهذا هو الخبط الحاصل بفعل الشيطان وآكل الربا لاشك أنه يكون مفرطا فى حب الدنيا متهالكا فيها ، فاذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجابا بينه وبين الله تعالى . فالخبط الذى كان حاصلا فى الدنيا بسبب حب المال أورثه الخبط فى الآخرة ، وأوقعه فى ذل الحجاب ، وهذا التأويل أقرب عندى من الوجهين اللذين نقلناهما عمن نقلنا

أما قوله تعالى ﴿ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ القوم كانوا فى تحليل الربا على هذه الشبهة ، وهى أن من اشترى ثوبا بعشرة

ثم باعه بأحد عشر فهذا حلال . فكذا إذا باع العشرة بأحد عشرة يجب أن يكون حلالا . لأنه لافرق فى العقل بين الأمرين ، فهذا فى ربا النقد ، وأما فى ربا النسيئة . فكذلك أيضا لأنه لو باع الثوب الذى يساوى عشرة فى الحال بأحد عشر إلى شهر جاز فكذا إذا أعطى العشرة بأحد عشر الى شهر ، وجب أن يجوز لأنه لافرق فى العقل بين الصورتين ، وذلك لأنه إنما جازهناك ، لأنه حصل التراضى فيه من الجانبين . فكذا ههنا لما حصل التراضى من الجانبين ، وجب أن يجوز أيضا ، فالبياعات إنما شرعت لدفع الحاجات ، ولعل الانسان أن يكون صفر اليد فى الحال شديد الحاجة ، ويكون له فى المستقبل من الزمان أموال كثيرة ، فاذا لم يجز الربا لم يعطه رب المال شيئا فيبقى الانسان فى الشدة والحاجة . اما بتقدير جواز الربا فيعطيه رب المال طمعا فى الزيادة ، والمديون يرده عند وجدان المال مع الزيادة ، وإعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال أسهل عليه من البقاء فى الحاجة قبل وجدان المال ، فهذا يقتضى حل الربا كما حكمنا بحل سائر البياعات لأجل دفع الحاجة ، فهذا هو شبهة القوم . والله تعالى أجاب عنه بحرف واحد . وهو قوله (وأحل الله البيع وحرم الربا) ووجه الجواب أن ما ذكرتم معارضة للنص بالقياس ، وهو من عمل ابليس ، فانه تعالى لما أمره بالسجود لآدم صلى الله عليه وسلم عارض النص بالقياس ، فقال (أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين) واعلم أن نفاة القياس يتمسكون بهذا الحرف ، فقالوا : لو كان الدين بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة ، فلما كانت مدفوعة علمنا أن الدين بالنص لابالقياس ، وذكر القفال رحمة الله عليه الفرق بين البابين ، فقال : من باع ثوبا يساوى عشرة بعشرين ، فقد جعل ذات الثوب مقابلا بالعشرين ، فلما حصل التراضى على هذا التقابل صار كل واحد منهما مقابلا للآخر فى المالية عندهما ، فلم يكن أخذ من صاحبه شيئا بغير عوض ، أما إذا باع العشرة بالعشرة فقد أخذ العشرة الزائدة من غير عوض . ولا يمكن أن يقال : ان غرضه هو الامهال فى مدة الأجل ، لأن الامهال ليس مالا أو شيئا يشار اليه حتى يجعله عوضا عن العشرة الزائدة ، فظهر الفرق بين الصورتين

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر قوله تعالى (ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا) يدل على أن الوعيد إنما يحصل باستحلالهم الربا دون الاقدام عليه . وأكله مع التحريم . وعلى هذا التقدير لا يثبت بهذه الآية كون الربا من الكبائر

فان قيل : مقدمة الآية تدل على أن قيامهم يوم القيامة متخبطين كان بسبب أنهم أكلوا الربا

قلنا : ان قوله (ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا) صريح فى أن العلة لذلك التخبط هو هذا

القول والاعتقاد فقط ، وعند هذا يجب تأويل مقدمة الآية ، وقد بينا أنه ليس المراد من الأكل نفس الأكل ، وذكرنا عليه وجوها من الدلائل ، فأنتم حملتموه على التصرف فى الربا ، ونحن نحمله على استحلال الربا واستطابته . وذلك لأن الأكل قد يعبر به عن الاستحلال ، يقال : فلان يأكل مال الله قضما خضما ، أى يستحل التصرف فيه ، وإذا حملنا الأكل على الاستحلال ، صارت مقدمة الآية مطابقة لمؤخرتها ، فهذا ما يدل عليه لفظ الآية . الا أن جمهور المفسرين حملوا الآية على وعيد من يتصرف فى مال الربا ، لا على وعيد من يستحل هذا العقد

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية سؤال ، وهو أنه لم يقل : إنما الربا مثل البيع ، وذلك لأن حل البيع متفق عليه ، فهم أرادوا أن يقيسوا عليه الربا ، ومن حق القياس أن يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق ، فكان نظم الآية أن يقال : إنما الربا مثل البيع ، فما الحكمة فى أن قلب هذه القضية ، فقال (إنما البيع مثل الربا)

والجواب : أنه لم يكن مقصود القوم أن يتمسكوا بنظم القياس ، بل كان غرضهم أن الربا والبيع متماثلان من جميع الوجوه المطلوبة ، فكيف يجوز تخصيص أحد المثلين بالحل ، والثانى بالحرمة ، وعلى هذا التقدير فأيهما قدم أو أخر جاز

أما قوله تعالى ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ يحتمل أن يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار ، والمعنى أنهم قالوا : البيع مثل الربا ، ثم انكم تقولون (وأحل الله البيع وحرم الربا) فكيف يعقل هذا ؟ يعنى أنهما لما كانا متماثلين فلو حل أحدهما وحرم الآخر لكان ذلك إيقاعا للتفرقة بين المثلين ، وذلك غير لائق بحكمة الحكيم ، فقوله (أحل الله البيع وحرم الربا) ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد ، وأما أكثر المفسرين فقد اتفقوا على أن كلام الكفار انقطع عند قوله (إنما البيع مثل الربا) وأما قوله (أحل الله البيع وحرم الربا) فهو كلام الله تعالى ، ونصه على هذا الفرق ذكره ابطالا لقول الكفار إنما البيع مثل الربا . والحجة على صحة هذا القول وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ أن قول من قال : هذا كلام الكفار ، لا يتم إلا باضمار زيادات ، بأن يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار ، أو يحمل ذلك على الرواية من قول المسلمين ، ومعلوم أن الاضمار خلاف الأصل ، وأما إذا جعلناه كلام الله ابتداء لم يحتج فيه الى هذا الاضمار ، فكان ذلك أولى

﴿الحجة الثانية﴾ أن المسلمين أبداً كانوا متمسكين فى جميع مسائل البيع بهذه الآية ولولا أنهم

علموا أن ذلك كلام الله لا كلام الكفار ، والا لما جاز لهم أن يستدلوا به . وفى هذه الحجة كلام سيأتى فى المسألة الثانية

﴿الحجة الثالثة﴾ أنه تعالى ذكر عقيب هذه الكلمة قوله (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف وأمره الى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فظاهر هذا الكلام يقتضى أنهم لما تمسكوا بتلك الشبهة وهى قوله (إنما البيع مثل الربا) فالله تعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة وعن ضعفها ، ولولم يكن قوله (وأحل الله البيع وحرم الربا) كلام الله لم يكن جواب تلك الشبهة مذكورا فلم يكن قوله (فمن جاءه موعظة من ربه) لائقا بهذا الموضع

﴿المسألة الثانية﴾ مذهب الشافعى رضى الله عنه أن قوله (وأحل الله البيع وحرم الربا) من المجملات التى لايجوز التمسك بها . وهذا هو المختار عندى . ويدل عليه وجوه : الأول : أنا بينا فى أصول الفقه أن الاسم المفرد المحلى بلام التعريف لايفيد العموم البتة ، بل ليس فيه الا تعريف الماهية ، ومتى كان كذلك كفى العمل به فى ثبوت حكمة فى صورة واحدة

﴿والوجه الثانى﴾ وهو أنا اذا سلمنا أنه يفيد العموم ، ولكنا لانشك أن إفادته العموم أضعف من إفادة ألفاظ الجمع للعموم ، مثلا قوله (وأحل الله البيع) وان أفاد الاستغراق الا أن قوله وأحل الله البياعات أقوى فى افادة الاستغراق ، فثبت أن قوله (وأحل الله البيع) لايفيد الاستغراق الا إفادة ضعيفة ثم تقدير العموم لابد وأن يطرق اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم لأنه كذب والكذب على الله تعالى محال ، فأما العام الذى يكون موضع التخصيص منه قليلا جدا ، فذلك جائز لأن اطلاق لفظ الاستغراق على الأغلب عرف مشهور فى كلام العرب . فثبت أن حمل هـذا على العموم غير جائز

﴿الوجه الثالث﴾ ما روى عن عمر رضى الله عنه . قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا وما سألناه عن الربا ، ولو كان هذا اللفظ مفيدا للعموم لما قال ذلك ، فعلمنا أن هـذه الآية من المجملات

﴿الوجه الرابع﴾ أن قوله (وأحل الله البيع) يقتضى أن يكون كل بيع حلالا ، وقوله (وحرم الربا) يقتضى أن يكون كل ربا حراما، لأن الربا هو الزيادة . ولا بيع الا ويقصد به الزيادة ، فأول الآية أباح جميع البيوع ، وآخرها حرم الجميع ، فلا يعرف الحلال من الحرام بهذه الآية ، فكانت مجملة ، فوجب الرجوع فى الحلال والحرام الى بيان الرسول صلى الله عليه وسلم

أما قوله ﴿فمن جاءه موعظة من ربه﴾ فاعلم أنه ذكر فعل الموعظة ، لأن تأنيثها غير حقيق ، ولأنها فى معنى الوعظ ، وقرأ أبى والحسن (فمن جاءته موعظة) ثم قال (فانتهى) أى فامتنع ، ثم قال (فله ماسلف) وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ فى التأويل وجهان : الأول : قال الزجاج : أى صفح له عما مضى من ذنبه من قبل نزول هذه الآية ، وهو كقوله (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) وهذا التأويل ضعيف ، لأنه قبل نزول الآية فى التحريم لم يكن ذلك حراما ولا ذنبا ، فكيف يقال المراد من الآية الصفح عن ذلك الذنب ، مع أنه ماكان هناك ذنب ، والنهى المتأخر لا يؤثر فى الفعل المتقدم ، ولأنه تعالى أضاف ذلك اليه بلام التمليك . وهو قوله (فله ماسلف) فكيف يكون ذلك ذنبا . الثانى : قال السدى : له ما سلف أى له ما أكل من الربا ، وليس عليه رد ما سلف ، فأما من لم يقض بعد فلا يجوز له أخذه ، وإنما له رأس ماله فقط ، كما بينه بعد ذلك بقوله (وان تبتم فلكم رؤس أموالكم)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى : السلف المتقدم ، وكل شىء قدمته أمامك فهو سلف ، ومنه الأمة السالفة . والسالفة العنق ، لتقدمه فى جهة العلو ، والسلفة ما يقدم قبل الطعام ، وسلافة الخمر صفوتها ، لأنه أول ما يخرج من عصيرها

أما قوله تعالى ﴿وأمره الى الله﴾ ففيه وجوه للمفسرين ، الا أن الذى أقوله : ان هذه الآية مختصة بمن ترك استحلال الربا من غير بيان أنه ترك أكل الربا أو لم يترك ، والدليل عليه مقدمة الآية ومؤخرتها

أما مقدمة الآية فلأن قوله (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى) ليس فيه بيان أنه انتهى عماذا فلا بد وأن يصرف ذلك المذكور الى السابق ، وأقرب المذكورات فى هذه الكلمة ما حكى الله أنهم قالوا : إنما البيع مثل الربا ، فكان قوله (فانتهى) عائدا اليه . فكان المعنى : فانتهى عن هذا القول

وأما مؤخرة الآية فقوله (ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) ومعناه : عاد الى الكلام المتقدم ، وهو استحلال الربا . فأمره الى الله ، ثم هذا الانسان اما أن يقال : انه كما انتهى عن استحلال الربا انتهى أيضا عن أكل الربا ، أو ليس كذلك . فان كان الأول كان هذا الشخص مقرا بدين الله عالما بتكليف الله . فحينئذ يستحق المدح والتعظيم والاكرام ، لكن قوله (فأمره الى الله) ليس كذلك لأنه يفيد أنه تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له . فثبت أن هذه الآية لاتليق بالكافر ولا بالمؤمن المطيع . فلم يبق الا أن يكون مختصا بمن أقر بحرمة الربا ثم أكل الربا

يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِى الصَّدَقَاتِ وَاللهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ «٢٧٦»

فههنا أمره لله ان شاء عذبه وإن شاء غفر له وهو كقوله (ان الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) فيكون ذلك دليلا ظاهرا على صحة قولنا أن العفو من الله مرجو

أما قوله ﴿ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ فالمعنى : ومن عاد الى استحلال الربا حتى يصير كافرا

واعلم أن قوله (فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) دليل قاطع فى أن الخلود لايكون الا للكافر لأن قوله (أولئك أصحاب النار) يفيد الحصر فيمن عاد الى قول الكافر وكذلك قوله (هم فيها خالدون) يفيد الحصر . وهذا يدل على أن كونه صاحب النار ، وكونه خالدا فى النار لايحصل الا فى الكفار أقصى مافى الباب أنا خالفنا هذا الظاهر ، وأدخلنا سائر الكفار فيه . لكنه يبقى على ظاهره فى صاحب الكبيرة فتأمل فى هذه المواضع ، وذلك أن مذهبنا أن صاحب الكبيرة إذا كان مؤمنا بالله ورسوله يجوز فى حقه أن يعفو الله عنه . ويجوز أن يعاقبه الله وأمره فى البابين موكل إلى الله ثم بتقدير أن يعاقبه الله فانه لايخلد فى النار . بل يخرجه منها . والله تعالى بين صحة هذا المذهب فى هذه الآيات بقوله (فأمره إلى الله) على جواز العفو فى حق صاحب الكبيرة على مابيناه . ثم قوله (فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) يدل على أن بتقدير أن يدخله الله النار لكنه لا يخلده فيها لأن الخلود مختص بالكفار . لا بأهل الايمان ، وهذا بيان شريف وتفسير حسن

قوله تعالى ﴿يمحق الله الربا ويربى الصدقات والله لايحب كل كفار أثيم﴾ اعلم أنه تعالى لما بالغ فى الزجر عن الربا . وكان قد بالغ فى الآيات المتقدمة فى الأمر بالصدقات ، ذكر ههنا مايجرى مجرى الدعاء إلى ترك الصدقات وفعل الربا ، وكشف عن فساده . وذلك لأن الداعى إلى فعل الربا تحصيل المزيد فى الخيرات . والصارف عن الصدقات الاحتراز عن نقصان الخير فبين تعالى أن الربا وان كان زيادة فى الحال . الا أنه نقصان فى الحقيقة . وأن الصدقة وإن كانت نقصانا فى الصورة ، إلا أنها زيادة فى المعنى ، ولما كان الأمر كذلك . كان اللائق بالعاقل أن لا يلتفت إلى ما يقضى به الطبع والحس من الدواعى والصوارف ، بل يعول على ماندبه الشرع اليه من الدواعى والصوارف فهذا وجه النظم وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المحق نقصان الشىء حالا بعد حال ، ومنه المحاق فى الهلال ، يقال : محقه الله فانمحق وامتحق . ويقال : هجير ماحق إذا نقص فى كل شىء بحرارته

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن محق الربا وإرباء الصدقات يحتمل أن يكون فى الدنيا ، وأن يكون فى الآخرة . أما فى الدنيا فنقول : محق الربا فى الدنيا من وجوه : أحدها : أن الغالب فى المرابى وإن كثر ماله أنه تؤل عاقبته إلى الفقر . وتزول البركة عن ماله ، قال صلى الله عليه وسلم : الربا وإن كثر فالى قل . وثانيها : ان لم ينقص ماله فان عاقبته الذم . والنقص وسقوط العدالة وزوال الأمانة . وحصول اسم الفسق والقسوة والغلظة ، وثالثها : أن الفقراء الذين يشاهدون أنه أخذ أموالهم بسبب الربا يلعنونه ويبغضونه ويدعون عليه ، وذلك يكون سببا لزوال الخير والبركة عنه فى نفسه وماله . ورابعها : أنه متى اشتهر بين الخلق أنه انما جمع ماله من الربا توجهت اليه الأطماع ، وقصده كل ظالم ومارق وطماع ، ويقولون : ان ذلك المال ليس له فى الحقيقة فلا يترك فى يده ، وأما ان الربا سبب للمحق فى الآخرة فلوجوه : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : معنى هذا المحق أن الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهادا ، ولا حجا ، ولا صلة رحم . وثانيها : ان مال الدنيا لا يبقى عند الموت . ويبقى التبعة والعقوبة . وذلك هو الخسار الأكبر . وثالثها : أنه ثبت فى الحديث أن الأغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسمائة عام . فاذا كان الغنى من الوجه الحلال كذلك ، فما ظنك بالغنى من الوجه الحرام المقطوع بحرمته كيف يكون ، فذلك هو المحق والنقصان ، وأما ارباء الصدقات فيحتمل أن يكون المراد فى الدنيا ، وأن يكون المراد فى الآخرة

أما فى الدنيا فمن وجوه : أحدها : أن من كان لله كان الله له ، فاذا كان الانسان مع فقره وحاجته يحسن إلى عبيد الله ، فالله تعالى لا يتركه ضائعا جائعاً فى الدنيا ، وفى الحديث الذى رويناه فيما تقدم أن الملك ينادى كل يوم «اللهم يسر لكل منفق خلفا ولممسك تلفا» وثانيها أنه يزداد كل يوم فى جاهه وذكره الجميل ، وميل القلوب اليه وسكون الناس اليه وذلك أفضل من المال ، مع أضداد هذه الاحوال وثالثها . أن الفقراء يعينونه بالدعوات الصالحة . ورابعها : الأطماع تنقطع عنه فانه متى اشتهر أنه متشمر لاصلاح مهمات الفقراء والضعفاء ، فكل أحد يحترز عن منازعته . وكل ظالم ، وكل طماع لايجوز أخذ شىء من ماله ، اللهم إلا نادراً ، فهذا هو المراد بارباء الصدقات فى الدنيا .

وأما إرباؤها فى الآخرة ، فقد روى أبو هريرة أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ان الله تعالى يقبل الصدقات ولا يقبل منها الا الطيب ، ويأخذها بيمينه فيربيها كما يربى أحدكم مهره أوفلوه حتى أن اللقمة تصير مثل أحد» وتصديق ذلك بين فى كتاب الله (ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات ويمحق الله الربا ويربى الصدقات) قال القفال رحمه الله تعالى : ونظير قوله (يمحق الله الربا) المثل الذى ضربه فيما تقدم بصفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «٢٧٧»

صلداً ، ونظير قوله (ويربى الصدقات) المثل الذى ضربه الله بحبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة

أما قوله ﴿والله لايحب كل كفار أثيم﴾ فاعلم أن الكفار فعال من الكفر . ومعناه من كان ذلك منه عادة . والعرب تسمى المقيم على الشيء بهذا . فتقول : فلان فعال للخير أمار به ، والأثيم فعيل بمعنى فاعل . وهو الآثم ، وهو أيضا مبالغة فى الاستمرار على اكتساب الآثام والتمادى فيه ، وذلك لايليق الابمن ينكر تحريم الربا فيكون جاحدا ، وفيه وجه آخر ، وهو أن يكون الكفار راجعا الى المستحيل ، والأثيم يكون راجعا الى من يفعله مع اعتقاد التحريم . فتكون الآية جامعة للفريقين .

قوله تعالى ﴿ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون﴾

اعلم أن عادة الله فى القرآن مطردة بأنه تعالى مهما ذكر وعيداً ذكر بعده وعدا فلما بالغ ههنا فى وعيد المرابى أتبعه بهذا الوعد . وقد مضى تفسير هذه الآية فى غير موضع ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ احتج من قال بأن العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان بهذه الآية ، فانه قال (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فعطف عمل الصالحات على الايمان . والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ، ومن الناس من أجاب عنه : أليس أنه قال فى هذه الآية (وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة) مع أنه لانزاع أن اقامة الصلاة وإيتاء الزكاة داخلان تحت (وعملوا الصالحات) فكذا فيما ذكرتم ، وأيضا قال تعالى (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله) وقال (الذين كفروا وكذبوا بآياتنا)

وللمستدل الأول أن يجيب عنه بأن الأصل حمل كل لفظة على فائدة جديدة ترك العمل به عند التعذر ، فيبقى فى غير موضع التعذر على الأصل

﴿المسألة الثانية﴾ (لهم أجرهم عند ربهم) أقوى من قوله : على ربهم أجرهم . لأن الأول يجرى مجرى ما إذا باع بالنقد . فذاك النقد هناك حاضر متى شاء البائع أخذه . وقوله : أجرهم على ربهم .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «٢٧٨»

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ

يجرى مجرى ما إذا باع بالنسيئة فى الذمة . ولا شك أن الأول أفضل

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى قوله (ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فقال ابن عباس : لاخوف عليهم فيما يستقبلهم من أحوال القيامة . ولا هم يحزنون بسبب ماتركوه فى الدنيا . فان المنتقل من حالة إلى حالة أخرى فوقها ربما يحزن على بعض ما فاته من الأحوال السالفة ، وان كان مغتبطا بالثانية لأجل إلفه وعادته ، فبين تعالى أن هذا القدر من الغصة لايلحق أهل الثواب والكرامة ، وقال الأصم : لاخوف عليهم من عذاب يومئذ ، ولا هم يحزنون بسبب أنه فاتهم النعيم الزائد الذى قد حصل لغيرهم من السعداء ، لأنه لا منافسة فى الآخرة ، ولا هم يحزنون أيضا بسبب أنه لم يصدر منا فى الدنيا طاعة أزيد مما صدر ، حتى صرنا مستحقين لثواب أزيد مما وجدناه ، وذلك لأن هذه الخواطر لاتوجد فى الآخرة

﴿المسألة الرابعة﴾ فى قوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم) إشكال ، هو أن المرأة إذا بلغت عارفة بالله ، وكما بلغت حاضت ، ثم عند انقطاع حيضها ماتت .أو الرجل بلغ عارفا بالله ، وقبل أن تجب عليه الصلاة والزكاة مات . فهما بالاتفاق من أهل الثواب ، فدل ذلك على أن استحقاق الأجر والثواب لا يتوقف على حصول الأعمال ، وأيضا من مذهبنا أن الله تعالى قد يثيب المؤمن الفاسق الخالى عن جميع الأعمال ، وإذا كان كذلك فكيف وقف الله ههنا حصول الأجر على حصول الأعمال ؟

الجواب : أنه تعالى انما ذكر هذه الخصال لا لأجل أن استحقاق الثواب مشروط بهذا ، بل لأجل أن لكل واحد منهما أثراً فى جلب الثواب . كما قال فى ضد هذا (والذين لا يدعون مع الله إلها آخر) ثم قال (ومن يفعل ذلك يلق أثاما) ومعلوم أن من ادعى مع الله إلها آخر لايحتاج فى استحقاقه العذاب إلى عمل آخر ، ولكن الله جمع الزنا وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع دعاء غير الله إلها ، لبيان أن كل واحد من هذه الخصال يوجب العقوبة

قوله تعالى ﴿ياأيها آمنوا اتقوا الله وذروا مابقى من الربا إن كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم لاتظلمون ولا تظلمون وإن كان ذو عسرة

لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ «٢٧٩» وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ «٢٨٠» وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ «٢٨١»

فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية المتقدمة أن من انتهى عن الربا فله ما سلف ، فقد كان يجوز أن يظن أنه لا فرق بين المقبوض منه وبين الباقى فى ذمة القوم . فقال تعالى فى هذه الآية (وذروا ما بقى من الربا) وبين به أن ذلك إذا كان عليهم ولم يقبض . فالزيادة تحرم ، وليس لهم أن يأخذوا إلا رؤس أموالهم . وإنما شدد تعالى فى ذلك ، لأن من انتظر مدة طويلة فى حلول الأجل ثم حضر الوقت وظن نفسه على أن تلك الزيادة قد حصلت له ، فيحتاج فى منعه عنه إلى تشديد عظيم ، فقال (اتقوا الله) واتقاؤه ما نهى عنه (وذروا ما بقى من الربا) يعنى إن كنتم قد قبضتم شيئا فيعفو عنه ، وإن لم تقبضوه ، أو لم تقبضوا بعضه . فذلك الذى لم تقبضوه كلا كان أو بعضا فانه محرم قبضه

واعلم أن هذه الآية أصل كبير فى أحكام الكفار اذا أسلموا . وذلك لأن ما مضى فى وقت الكفر فانه يبقى ولا ينقض . ولا يفسخ . وما لا يوجد منه شىء فى حال الكفر فحكمه محمول على الاسلام . فاذا تناكحوا على ما يجوز عندهم ولا يجوز فى الاسلام فهو عفو لا يتعقب . وان كان النكاح وقع على محرم فقبضته المرأة فقد مضى . وان كانت لم تقبضه فلها مهر مثلها دون المهر المسمى . هذا مذهب الشافعى رضى الله عنه

فان قيل : كيف قال (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله) ثم قال فى آخره (ان كنتم مؤمنين)

﴿الجواب﴾ من وجوه : الأول : أن هذا مثل ما يقال : ان كنت أخا فأكرمنى . معناه : ان من كان أخا أكرم أخاه . والثانى : قيل : معناه ان كنتم مؤمنين قبله . الثالث : ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالايمان . الرابع : يا أيها الذين آمنوا بلسانهم . ذروا ما بقى من الربا ان

كنتم مؤمنين بقلوبكم

﴿المسألة الثانية﴾ فى سبب نزول الآية روايات : فالأولى : أنها خطاب لأهل مكة ، كانوا يرابون فلما أسلموا عند فتح مكة أمرهم الله تعالى أن يأخذوا رؤس أموالهم دون الزيادة والثانية : قال مقاتل : ان الآية نزلت فى أربعة أخوة من ثقيف : مسعود ، وعبد ياليل ، وحبيب ، وربيعة ، بنو عمرو بن عمير الثقفى ، كانوا يداينون بنى المغيرة ، فلما ظهر النبى صلى الله عليه وسلم على الطائف أسلم الاخوة ، ثم طالبوا برباهم بنى المغيرة ، فأنزل الله تعالى هـذه الآية

﴿والرواية الثالثة﴾ نزلت فى العباس ، وعثمان بن عفان رضى الله عنهما وكانا أسلفا فى التمر ، فلما حضر الجداد قبضا بعضا ، وزاد فى الباقى ، فنزلت الآية ، وهذا قول عطاء وعكرمة . الرابعة: نزلت فى العباس وخالد بن الوليد ، وكانا يسلفان فى الربا ، وهو قول السدى

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القاضى : قوله (إن كنتم مؤمنين) كالدلالة على أن الايمان لا يتكامل إذا أصر الانسان على كبيرة وإنما يصير مؤمنا بالاطلاق إذا اجتنب كل الكبائر

والجواب : لما دلت الدلائل الكثيرة المذكورة فى تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) على أن العمل خارج عن مسمى الايمان ، كانت هذه الآية محمولة على كمال الايمان وشرائعه ، فكان التقدير : ان كنتم عاملين بمقتضى شرائع الايمان وهـذا وإن كان تركا للظاهر لكنا ذهبنا اليه لتلك الدلائل

ثم قال تعالى ﴿فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة (فآذنوا) مفتوحة الألف ممدودة ، مكسورة الذال ، على مثال : فآمنوا . والباقون (فأذنوا) بسكون الهمزة مفتوحة الذال مقصورة ، وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم . وعن على رضى الله عنه أنهما قرآ كذلك (فآذنوا) ممدودة ، أى فأعلموا من قوله تعالى (فقل آذنتكم على سواء) ومفعول الايذان محذوف فى هذه الآية ، والتقدير : فأعلموا من لم ينته عن الربا بحرب من الله ورسوله ، وإذا أمروا باعلام غيرهم فهم أيضا قد علموا ذلك ، لكن ليس فى علمهم دلالة على إعلام غيرهم ، فهـذه القراءة فى البلاغة آكد ، وقال أحمد ابن يحيى : قراءة العامة من الاذن ، أى كونوا على علم وإذن ، وقرأ الحسن (فأيقنوا) وهو دليل لقراءة العامة

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن الخطاب بقوله (فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله) خطاب

مع المؤمنين المصرين على معاملة الربا . أو هو خطاب مع الكفار المستحلين للربا ، الذين قالوا انما البيع مثل الربا قال القاضي : والاحتمال الأول أولى . لأن قوله (فأذنوا) خطاب مع قوم تقدم ذكرهم ، وهم المخاطبون بقوله (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقى من الربا) وذلك يدل على أن الخطاب مع المؤمنين

فان قيل : كيف أمر بالمحاربة مع المسلمين

قلنا : هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله غير مستحل ، كما جاء فى الخبر «من أهان لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة» وعن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم «من لم يدع المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله» وقد جعل كثير من المفسرين والفقهاء قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) أصلا فى قطع الطريق من المسلمين . فثبت أن ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد فى كتاب الله وفى سنة رسوله

إذا عرفت هذا فنقول : فى الجواب عن السؤال المذكور وجهان : الأول : المراد المبالغة فى التهديد دون نفس الحرب . والثانى : المراد نفس الحرب وفيه تفصيل ، فنقول : الاصرار على عمل الربا ان كان من شخص وقدر الامام عليه قبض عليه وأجرى فيه حكم الله من التعزير والحبس الى أن تظهر منه التوبة ، وان وقع ممن يكون له عسكر وشوكة . حاربه الامام كما يحارب الفئة الباغية وكما حارب أبو بكر رضى الله عنه مانعى الزكاة . وكذا القوم لو اجتمعوا على ترك الأذان وترك دفن الموتى . فانه يفعل بهم ما ذكرناه . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : من عامل بالربا يستتاب فان تاب وإلا ضرب عنقه

﴿والقول الثانى﴾ فى هذه الآية أن قوله (فان لم تفعلوا فأذنوا) خطاب للكفار . وأن معنى الآية (وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين) معترفين بتحريم الربا (فان لم تفعلوا) أى فان لم تكونوا معترفين بتحريمه (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) ومن ذهب الى هذا القول قال : ان فيه دليلا على أن من كفر بشريعة واحدة من شرائع الاسلام كان كافراً . كما لو كفر بجميع شرائعه

ثم قال تعالى ﴿وان تبتم﴾ والمعنى على القول الأول ان تبتم من معاملة الربا . وعلى القول الثانى من استحلال الربا (فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون) أى لا تظلمون الغريم بطلب الزيادة على رأس المال . ولا تظلمون أى بنقصان رأس المال

ثم قال تعالى ﴿وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قال النحويون «كان» كلمة تستعمل على وجوه : أحدها : أن تكون بمنزلة حدث ووقع . وذلك فى قوله : قد كان الأمر. أى وجد، وحينئذ لا يحتاج الى خبر . والثانى : أن يخلع منه معنى الحدث . فتبقى الكلمة مجردة للزمان ، وحينئذ يحتاج إلى الخبر . وذلك كقوله : كان زيد ذاهباً

واعلم أنى حين كنت مقيما بخوارزم . وكان هناك جمع من أكابر الأدباء ، أوردت عليهم إشكالا فى هذا الباب فقلت : انكم تقولون ان «كان» إذا كانت ناقصة انها تكون فعلا وهذا محال ، لأن الفعل مادل على اقتران حدث بزمان ، فقولك «كان» يدل على حصول معنى الكون فى الزمان الماضى . وإذا أفاد هذا المعنى كانت تامة لا ناقصة . فهذا الدليل يقتضى أنها إن كانت فعلا كانت تامة لا ناقصة ، وإن لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة بل كانت حرفا . وأنتم تنكرون ذلك . فبقوا فى هذا الاشكال زمانا طويلا ، وصنفوا فى الجواب عنه كتبا . وما أفلحوا فيه ثم انكشف لى فيه سر أذكره ههنا وهو أن كان لا معنى له إلا حدث ووقع ووجد ، إلا أن قولك وجد وحدث على قسمين : أحدهما : أن يكون المعنى : وجد وحدث الشيء ، كقولك : وجد الجوهر وحدث العرض . والثانى : أن يكون المعنى : وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء ، فاذا قلت : كان زيد عالما . فمعناه حدث فى الزمان الماضى موصوفية زيد بالعلم . والقسم الأول هو المسمى بكان التامة والقسم الثانى هو المسمى بالناقصة ، وفى الحقيقة فالمفهوم من «كان» فى الموضعين هو الحدوث والوقوع . إلا أن فى القسم الأول المراد حدوث الشيء فى نفسه . فلا جرم كان الاسم الواحد كافيا ، والمراد فى القسم الثانى حدوث موصوفية أحد الأمرين بالآخر ، فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافياً ، بل لابد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه أن يشير إلى موصوفية أحدهما بالآخر ، وهذا من لطائف الابحاث . فأما إن قلنا انه فعل كان دالا على وقوع المصدر فى الزمان الماضى . فحينئذ تكون تامة لا ناقصة . وإن قلنا : انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضى والمستقبل والأمر . وجميع خواص الأفعال ، وإذا حمل الأمر على ماقلناه تبين أنه فعل وزال الاشكال بالكلية

﴿المفهوم الثالث﴾ لكان يكون بمعنى صار ، وأنشدوا :

بتيهاء قفر والمطى كأنها قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها

وعندى أن هذا اللفظ ههنا محمول على ماذكرناه ، فان معنى صار أنه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد أنها ماكانت موصوفة بذلك . فيكون هنا بمعنى حدث ووقع ، إلا أنه حدوث

مخصوص ، وهو أنه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد أن كان الحاصل موصوفية الذات بصفة أخرى

﴿المفهوم الرابع﴾ أن تكون زائدة وأنشدوا :

سراة بنى أبى بكر تسامى على كان المسومة الجياد

اذا عرفت هذه القاعدة فلنرجع الى التفسير فنقول : فى «كان» فى هذه الآية وجهان : الأول أنها بمعنى وقع وحدث . والمعنى : وان وجد ذو عسرة . ونظيره قوله (الا أن تكون تجارة حاضرة) بالرفع على معنى : وان وقعت تجارة حاضرة . ومقصود الآية إنما يصح على هذا اللفظ وذلك لأنه لو قيل : وان كان ذا عسرة لكان المعنى : وان كان المشترى ذا عسرة فنظرة . فتكون النظرة مقصورة عليه . وليس الأمر كذلك . لأن المشترى وغيره إذا كان ذا عسرة فله النظرة الى الميسرة . الثانى : أنها ناقصة على حذف الخبر . تقديره وان كان ذو عسرة غريما لكم . وقرأ عثمان (ذا عسرة) والتقدير: ان كان الغريم ذا عسرة ، وقرىء (ومن كان ذا عسرة)

﴿المسألة الثانية﴾ «العسرة» اسم من الاعسار . وهو تعذر الموجود من المال . يقال : أعسر الرجل ، إذا صار الى حالة العسرة ، وهى الحالة التى يتعسر فيها وجود المال

ثم قال تعالى ﴿فنظرة الى ميسرة﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية حذف . والتقدير : فالحكم أو فالأمر نظرة . أو فالذى تعاملونه نظرة

﴿المسألة الثانية﴾ «نظرة» أى تأخير . والنظرة الاسم من الانظار . وهو الامهال . تقول : بعته الشىء بنظرة وبانظار . قال تعالى (قال رب أنظرنى الى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم)

﴿المسألة الثالثة﴾ قرىء (فنظرة) بسكون الظاء . وقرأ عطاء (فناظره) أى فصاحب الحق ناظره أى منتظره . أو صاحب نظرته . على طريق النسب . كقولهم : مكان عاشب وباقل . أى ذو عشب وذو بقل . وعنه فناظره على الأمر أى فسامحه بالنظرة الى الميسرة

﴿المسألة الرابعة﴾ «الميسرة» مفعلة من اليسر واليسار . الذى هو ضد الاعسار . وهو تيسر الموجود من المال ، ومنه يقال : أيسر الرجل فهو موسر ، أى صار إلى اليسر . فالميسرة واليسر والميسور الغنى

﴿المسألة الخامسة﴾ قرأ نافع (ميسرة) بضم السين والباقون بفتحها . وهما لغتان مشهورتان كالمقبرة ، والمشرقة والمشربة . والمسربة . والفتح أشهر اللغتين . لأنه جاء فى كلامهم كثيرا

﴿المسألة السادسة﴾ اختلفوا فى أن حكم الانظار مختص بالربا أو عام فى الكل . فقال ابن عباس وشريح والضحاك والسدى وابراهيم : الآية فى الربا . وذكر عن شريح أنه أمر بحبس أحد الخصمين فقيل : انه معسر . فقال شريح : انما ذلك فى الربا . والله تعالى قال فى كتابه (ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) وذكر المفسرون فى سبب نزول هذه الآية أنه لما نزل قوله تعالى (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) قالت الاخوة الأربعة الذين كانوا يعاملون بالربا : بل نتوب إلى الله فانه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله . فرضوا برأس المال وطلبوا بنى المغيرة بذلك . فشكا بنو المغيرة العسرة . وقالوا : أخرونا إلى أن تدرك الغلات . فأبوا أن يؤخروهم . فأنزل الله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة)

﴿القول الثانى﴾ وهو قول مجاهد وجماعة من المفسرين : انها عامة فى كل دين . واحتجوا بما ذكرنا من أنه تعالى قال (وان كان ذو عسرة) ولم يقل : وان كان ذا عسرة . ليكون الحكم عاما فى كل المفسرين . قال القاضى : والقول الأول أرجح . لأنه تعالى قال فى الآية المتقدمة (وان تبتم فلكم رؤس أموالكم) من غير بخس ولا نقص . ثم قال فى هذه الآية : وان كان من عليه المال معسراً وجب إنظاره إلى وقت القدرة . لأن النظرة يراد بها التأخر . فلا بد من حق تقدم ذكره حتى يلزم التأخر . بل لما ثبت وجوب الانظار فى هذه بحكم النص . ثبت وجوبه فى سائر الصور ضرورة الاشتراك فى المعنى . وهو أن العاجز عن أداء المال لايجوز تكليفه به . وهذا قول أكثر الفقهاء كأبى حنيفة ومالك والشافعى رضى الله عنهم

﴿المسألة السابعة﴾ اعلم أنه لا بد من تفسير الاعسار . فنقول : الاعسار هو أن لايجد فى ملكه ما يؤديه بعينه . ولا يكون له ما لو باعه لأمكنه أداء الدين من ثمنه . فلهذا قلنا : من وجد دارا وثيابا لا يعد فى ذوى العسرة . إذا ما أمكنه بيعها وأداء ثمنها . ولا يجوز أن يحبس الا قوت يوم لنفسه وعياله . وما لا بد لهم من كسوة لصلاتهم ودفع البرد والحر عنهم . واختلفوا إذا كان قويا هل يلزمه أن يؤاجر نفسه من صاحب الدين أو غيره . فقال بعضهم : يلزمه ذلك . كما يلزمه إذا احتاج لنفسه ولعياله . وقال بعضهم : لا يلزمه ذلك . واختلفوا أيضا إذا كان معسراً . وقد بذل غيره ما يؤديه . هل يلزمه القبول والأداء أو لا يلزمه ذلك . فأما من له بضاعة كسدت عليه . فواجب عليه أن يبيعها بالنقصان ان لم يمكن الا ذلك . ويؤديه فى الدين

﴿المسألة الثامنة﴾ إذا علم الانسان أن غريمه معسر حرم عليه حبسه . وأن يطالبه بماله عليه . فوجب الانظار الى وقت اليسار فأما ان كانت له ريبة فى اعساره فيجوز له أن يحبسه الى وقت ظهور الاعسار

. واعلم أنه إذا ادعى الاعسار وكذبه الغريم . فهذا الدين الذى لزمه اما أن يكون عن عوض حصل له كالبيع والقرض . أولا يكون كذلك . وفى القسم الأول لابد له من إقامة شاهدين عدلين على أن ذلك العوض قد هلك . وفى القسم الثانى وهو أن يثبت الدين عليه لابعوض . مثل اتلاف أو صداق أو ضمان . كان القول قوله وعلى الغرماء البينة لأن الأصل هو الفقر

ثم قال تعالى ﴿وأن تصدقوا خير لكم﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم (تصدقوا) بتخفيف الصاد والباقون بتشديدها . والأصل فيه : أن تتصدقوا بتاءين . فمن خفف حذف إحدى التاءين تخفيفا . ومن شدد أدغم احدى التاءين فى الأخرى

﴿المسألة الثانية﴾ فى التصدق قولان . الأول : معناه : وأن تصدقوا على المعسر بما عليه من الدين اذ لايصح التصدق به على غيره . وإنما جاز هذا الحذف للعلم به . لأنه قد جرى ذكر المعسر وذكر رأس المال فعلم أن التصدق راجع اليهما . وهو كقوله (وأن تعفوا أقرب للتقوى) والثانى : أن المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه السلام «لايحل دين رجل مسلم فيؤخره الاكان له بكل يوم صدقة» وهذا القول ضعيف . لأن الانظار ثبت وجوبه بالآية الأولى . فلا بد من حمل هذه الآية على فائدة جديدة . ولأن قوله (خير لكم) لايليق بالواجب بل بالمندوب

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد بالخير حصول الثناء الجميل فى الدنيا والثواب الجزيل فى الآخرة

ثم قال ﴿ان كنتم تعلمون﴾ وفيه وجوه . الأول : معناه ان كنتم تعلمون أن هذا التصدق خير لكم ان عملتموه . فجعل العمل من لوازم العلم . وفيه تهديد شديد على العصاة . والثانى : ان كنتم تعلمون فضل التصدق على الانظار والقبض . والثالث : ان كنتم تعلمون أن مايأمركم به ربكم أصلح لكم

ثم قال تعالى ﴿واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لايظلمون﴾ اعلم أن هذه الآية فى العظماء الذين كانوا يعاملون بالربا وكانوا أصحاب ثروة وجلال وأنصار وأعوان وكان قد يجرى منهم التغلب على الناس بسبب ثروتهم . فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد وتهديد . حتى يمتنعوا عن الربا . وعن أخذ أموال الناس بالباطل . فلاجرم توعدهم الله بهذه الآية . وخوفهم على أعظم الوجوه . وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : هذه الآية آخر آية نزلت على الرسول عليه الصلاة والسلام . وذلك لأنه عليه السلام لما حج نزلت (يستفتونك) وهى آية الكلالة . ثم نزل وهو واقف بعرفة

(اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى) ثم نزل (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله) فقال جبريل عليه السلام : يا محمد ضعها على رأس ثمانين آية ومائتى آية من البقرة . وعاش رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعدها أحدا وثمانين يوما ، وقيل : أحدا وعشرين ، وقيل : سبعة أيام ، وقيل : ثلاث ساعات

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ أبو عمرو (ترجعون) بفتح التاء ، والباقون بضم التاء ، واعلم أن الرجوع لازم ، والرجع متعد ، وعليه تخرج القراءتان

﴿المسألة الثالثة﴾ انتصب (يوما) على المفعول به ، لا على الظرف ، لأنه ليس المعنى : واتقوا فى هذا اليوم ، لكن المعنى تأهبوا للقائه بما تقدمون من العمل الصالح ، ومثله قوله (فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا) أى كيف تتقون هذا اليوم الذى هذا وصفه مع الكفر بالله

﴿المسألة الرابعة﴾ قال القاضى : اليوم عبارة عن زمان مخصوص . وذلك لا يتقى ، وانما يتقى ما يحدث فيه من الشدة والأهوال ، واتقاء تلك الأهوال لا يمكن إلا فى دار الدنيا بمجانبة المعاصى وفعل الواجبات . فصار قوله (واتقوا يوما) يتضمن الأمر بجميع أقسام التكاليف

﴿المسألة الخامسة﴾ الرجوع إلى الله تعالى ليس المراد منه ما يتعلق بالمكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى ، وليس المراد منه الرجوع إلى علمه وحفظه ، فانه معهم أينما كانوا لكن كل ما فى القرآن من قوله (ترجعون إلى الله) له معنيان : الأول : أن الانسان له أحوال ثلاثة على الترتيب

فالحالة الأولى: كونهم فى بطون أمهاتهم ، ثم لا يملكون نفعهم ولا ضرهم ، بل المتصرف فيهم ليس إلا الله سبحانه وتعالى

والحالة الثانية كونهم بعد البروز عن بطون أمهاتهم . وهناك يكون المتكفل باصلاح أحوالهم فى أول الأمر الأبوين . ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم فى البعض فى حكم الظاهر

والحالة الثالثة بعد الموت وهناك لا يكون المتصرف فيهم ظاهرا ، وفى الحقيقة الا الله سبحانه ، فكانه بعد الخروج عن الدنيا عاد إلى الحالة التى كان عليها قبل الدخول فى الدنيا ، فهذا هو معنى الرجوع إلى الله . والثانى : أن يكون المراد يرجعون إلى ما أعد الله لهم من ثواب أو عقاب ، وكلا التأويلين حسن مطابق للفظ

ثم قال ﴿ ثم توفى كل نفس ما كسبت ﴾ وفيه مسألتان

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ

﴿المسألة الأولى﴾ المراد أن كل مكلف فهو عند الرجوع الى الله لابد وأن يصل اليه جزاء عمله بالتمام، كما قال (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وقال أيضا (انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة أو فى السموات أو فى الأرض يأت بها الله) وقال (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين) وفى تأويل قوله (ما كسبت) وجهان: الأول: أن فيه حذفا والتقدير جزاء ما كسبت. والثانى: أن المكتسب هو ذلك الجزاء، لأن ما يحصله الرجل بتجارته من المال فانه يوصف فى اللغة بانه مكتسبه، فقوله (توفى كل نفس ما كسبت) أى توفى كل نفس مكتسبها. وهذا التأويل أولى، لأنه مهما أمكن تفسير الكلام بحيث لايحتاج فيه الى الاضمار كان أولى

﴿المسألة الثانية﴾ الوعيدية يتمسكون بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق. وأصحابنا يتمسكون بها فى القطع بعدم الخلود، لأنه لما آمن فلا بد وأن يصل ثواب الايمان اليه، ولا يمكن ذلك الا بأن يخرج من النار ويدخل الجنة

ثم قال ﴿وهم لا يظلمون﴾ وفيه سؤال وهو أن قوله (توفى كل نفس ما كسبت) لامعنى له الا أنهم لا يظلمون، فكان ذلك تكريراً

وجوابه: أنه تعالى لما قال (توفى كل نفس ما كسبت) كان ذلك دليلا على إيصال العذاب الى الفساق والكفار، فكان لقائل أن يقول: كيف يليق بكرم أكرم الأكرمين أن يعذب عبيده فأجاب عنه بقوله (وهم لايظلمون) والمعنى أن العبد هو الذى أوقع نفسه فى تلك الورطة، لأن الله تعالى مكنه وأزاح عذره. وسهل عليه طريق الاستدلال، وأمهله فمن قصر فهو الذى أساء الى نفسه، وهذا الجواب إنما يستقيم على أصول المعتزلة. وأما على أصول أصحابنا فهو أنه سبحانه مالك الخلق. والمالك اذا تصرف فى ملكه كيف شاء وأراد لم يكن ظلما. فكان قوله (وهم لايظلمون) بعد ذكر الوعيد اشارة الى ماذكرناه

﴿الحكم الثالث﴾ من الأحكام الشرعية المذكورة فى هذا الموضع من هذه السورة آية المداينة قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب

الَّذِى عَلَيْهِ الحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَانْ كَانَ الَّذِى عَلَيْهِ الحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَانْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَادُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْكَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَاشَهِيدٌ وَإِن تَفْعَلُوا فَانَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ «٢٨٢»

بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فيكتب وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فان كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لايستطيع أن يمل هو فيملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل احداهما فتذكر إحداهما الأخرى ولا يأب الشهداء إذا مادعوا ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لاترتابو إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح أن لاتكتبوها وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم﴾

اعلم أن فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أن فى كيفية النظم وجهين : الأول : أن الله سبحانه لما ذكر قبل هذا الحكم نوعين من الحكم : أحدهما : الانفاق فى سبيل الله وهو يوجب تنقيص المال . والثانى : ترك الربا وهو أيضا سبب لتنقيص المال . ثم انه تعالى ختم ذينك الحكمين بالتهديد العظيم . فقال (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله) والتقوى تسد على الانسان أكثر أبواب المكاسب والمنافع أتبع ذلك بأن ندبه إلى كيفية حفظ المال الحلال وصونه عن الفساد والبوار . فان القدرة على الانفاق فى سبيل الله . وعلى ترك الربا . وعلى ملازمة التقوى ، لايتم ولا يكمل إلا عند حصول المال ، ثم انه تعالى لأجل هذه الدقيقة بالغ فى الوصية بحفظ المال الحلال عن وجوه التوى والتلف ، وقد ورد نظيره فى سورة النساء (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما) فحث على الاحتياط فى أمر الأموال لكونها سببا لمصالح المعاش والمعاد ، قال القفال رحمه الله تعالى : والذى يدل على ذلك أن ألفاظ القرآن جارية فى الأكثر على الاختصار ، وفى هذه الآية بسط شديد ، ألا ترى أنه قال (إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) ثم قال ثانيا (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) ثم قال ثالثا (ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله) فكان هذا كالتكرار لقوله (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) لأن العدل هو ما علمه الله . ثم قال رابعا (فليكتب) وهذا اعادة الأمر الأول . ثم قال خامسا (وليملل الذى عليه الحق) وفى قوله (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) كفاية عن قوله (فليملل الذى عليه الحق) لأن الكاتب بالعدل إنما يكتب مايملى عليه ، ثم قال سادسا (وليتق الله ربه) وهذا تأكيد ، ثم قال سابعا (ولا يبخس منه شيئاً) فهذا كالمستفاد من قوله (وليتق الله ربه) ثم قال ثامنا (ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيرا إلى أجله) وهو أيضا تأكيد لما مضى ، ثم قال تاسعا (ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا) فذكر هذه الفوائد الثلاثة لتلك التأكيدات السالفة ، وكل ذلك يدل على أنه لما حث على ما يجرى مجرى سبب تنقيص المال فى الحكمين الأولين ، بالغ فى هذا الحكم فى الوصية بحفظ المال الحلال ، وصونه عن الهلاك والبوار ، ليتمكن الانسان بواسطته من الانفاق فى سبيل الله ، والاعراض عن مساخط الله من الربا وغيره ، والمواظبة على تقوى الله ، فهذا هو الوجه الأول من وجوه النظم ، وهو حسن لطيف

والوجه الثانى : أن قوما من المفسرين قالوا : المراد بالمداينة السلم ، فالله سبحانه وتعالى لما منع الربا فى الآية المتقدمة أذن فى السلم فى جميع هذه الآية مع أن جميع المنافع المطلوبة من الربا حاصلة فى السلم ، ولهذا قال بعض العلماء : لا لذة ولا منفعة يوصل اليها بالطريق الحرام إلا

وضعه الله سبحانه وتعالى لتحصيل مثل ذلك اللذة طريقا حلالا وسبيلا مشروعا ، فهذا ما يتعلق بوجه النظم .

﴿المسألة الثانية﴾ التداين تفاعل من الدين ، ومعناه داين بعضكم بعضاً ، وتداينتم تبايعتم بدين قال أهل اللغة: القرض غير الدين ، لأن القرض أن يقرض الانسان دراهم أو دنانير أو حباً أو تمراً أو ما أشبه ذلك ، ولا يجوز فيه الأجل والدين يجوز فيه الأجل ، ويقال من الدين أدان إذا باع سلعته بثمن إلى أجل ، ودان يدين إذا أقرض ، ودان إذا استقرض وأنشد الأحمر :

ندين ويقضى الله عنا وقد نرى　　مصارع قوم لا يدينون ضيقا

إذا عرفت هذا فنقول : فى المراد بهذه المداينة أقوال : قال ابن عباس : انها نزلت فى السلف لأن النبى صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلفون فى التمر السنتين والثلاث ، فقال صلى الله عليه وسلم «من أسلف فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم» ثم أن الله تعالى عرف المكلفين وجه الاحتياط فى الكيل والوزن والأجل ، فقال (إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه)

﴿والقول الثانى﴾ أنه القرض وهو ضعيف لما بينا أن القرض لا يمكن أن يشترط فيه الأجل والدين المذكور فى الآية قد اشترط فيه الأجل

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول أكثر المفسرين : أن البياعات على أربعة أوجه : أحدها : بيع العين بالعين ، وذلك ليس بمداينة البتة . والثانى : بيع الدين بالدين وهو باطل ، فلا يكون داخلا تحت هذه الآية ، بقى هنا قسمان : بيع العين بالدين ، وهو ماإذا باع شيئا بثمن مؤجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم ، وكلاهما داخلان تحت هذه الآية وفى الآية سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ المداينة مفاعلة ، وحقيقتها أن يحصل من كل واحد منهما دين ، وذلك هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق

والجواب : أن المراد من تداينتم تعاملتم ، والتقدير : إذا تعاملتم بما فيه دين

﴿السؤال الثانى﴾ قوله (تداينتم) يدل على الدين فما الفائدة بقوله (بدين)

الجواب من وجوه : الأول : قال ابن الانبارى : التداين يكون لمعنيين : أحدهما : التداين بالمال ، والآخر التداين بمعنى المجازاة . من قولهم : كما تدين تدان . والدين الجزاء ، فذكر الله تعالى الدين لتخصيص أحد المعنيين . الثانى : قال صاحب الكشاف : إنما ذكر الدين ليرجع الضمير

اليه فى قوله (فاكتبوه) إذ لولم يذكر ذلك لوجب أن يقال : فاكتبوا الدين ، فلم يكن النظم بذلك الحسن . الثالث : أنه تعالى ذكره للتأكيد ، كقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون ، ولا طائر يطير بجناحيه) الرابع : معناه : فاذا تداينتم أى دين كان صغيراً أو كبيراً ، على أى وجه كان ، من قرض أو سلم أو بيع عين إلى أجل . الخامس : ماخطر ببالى أنا ذكرنا أن المداينة مفاعلة ، وذلك إنما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل ، فلو قال : إذا تداينتم لبقى النص مقصوراً على بيع الدين بالدين وهو باطل ، أما لما قال (إذا تداينتم بدين) كان المعنى : إذا تداينتم تداينا يحصل فيه دين واحد ، وحينئذ يخرج عن النص بيع الدين بالدين ، ويبقى بيع العين بالدين . أو بيع الدين بالعين فان الحاصل فى كل واحد منهما دين واحد لاغير

﴿السؤال الثالث﴾ المراد من الآية : كلما تداينتم بدين فاكتبوه . وكلمة «إذا» لاتفيد العموم فلم قال (إذا تداينتم) ولم يقل كلما تداينتم

الجواب : أن كلمة «إذا» وان كانت لاتقتضى العموم ، إلا أنها لاتمنع من العموم وههنا قام الدليل على أن المراد هو العموم ، لأنه تعالى بين العلة فى الأمر بالكتبة فى آخر الآية ، وهو قوله (ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لاترتابوا) والمعنى إذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتب . فالظاهر أنه تنسى الكيفية ، فربما توهم الزيادة ، فطلب الزيادة وهو ظلم ، وربما توهم النقصان فترك حقه من غير حمد ولا أجر ، فأما إذا كتب كيفية الواقعة أمن من هذه المحذورات فلما دل النص على أن هذا هو العلة ، ثم ان هذه العلة قائمة فى الكل ، كان الحكم أيضا حاصلا فى الكل

أما قوله تعالى ﴿إلى أجل مسمى﴾ ففيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ ما الأجل ؟

الجواب : الأجل فى اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الأمد ، وأجل الانسان هو الوقت لانقضاء عمره ، وأجل الدين لوقت معين فى المستقبل . وأصله من التأخير ، يقال : أجل الشيء يأجل أجولا إذا تأخر ، والآجل نقيض العاجل

﴿السؤال الثانى﴾ المداينة لا تكون إلا مؤجلة فما الفائدة فى ذكر الأجل بعد ذكر المداينة ؟

الجواب : انما ذكر الأجل ليمكنه أن يصفه بقوله (مسمى) والفائدة فى قوله (مسمى) ليعلم أن من حق الأجل أن يكون معلوما ، كالتوقيت بالسنة والشهر والأيام ، ولو قال : إلى الحصاد ، أو

إلى الدياس ، أو إلى قدوم الحاج ، لم يجز لعدم التسمية

أما قوله تعالى ﴿فاكتبوه﴾ فاعلم أنه تعالى فى المداينة بأمرين : أحدهما : الكتبة وهى قوله ههنا (فاكتبوه) الثانى : الاشهاد وهو قوله (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فائدة الكتبة والاشهاد أن مايدخل فيه الأجل ، تتأخر فيه المطالبة ويتخلله النسيان ، ويدخل فيه الجحد ، فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لأن صاحب الدين اذا علم أن حقه قد قيد بالكتابة والاشهاد ، يحذر من طلب الزيادة ، ومن تقديم المطالبة قبل حلول الأجل ومن عليه الدين إذا عرف ذلك يحذر عن الجحود ، ويأخذ قبل حلول الأجل فى تحصيل المال ، ليتمكن من أدائه وقت حلول الدين ، فلما حصل فى الكتابة والاشهاد هذه الفوائد لاجرم أمر الله به والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ القائلون بأن ظاهر الأمر الندب لا إشكال عليهم فى هذه ، وأما القائلون بأن ظاهره للوجوب فقد اختلفوا فيه ، فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطاء وابن جريج والنخعى واختيار محمد بن جرير الطبرى ، وقال النخعى يشهد ولو على دستجة بقل ، وقال آخرون : هذا الأمر محمول على الندب ، وعلى هذا جمهور الفقهاء المجتهدين ، والدليل عليه أنا نرى جمهور المسلمين فى جميع ديار الاسلام يبيعون بالأثمان المؤجلة من غير كتابة ولا إشهاد ، وذلك اجماع على عدم وجوبهما ، ولأن فى إيجابهما أعظم التشديد على المسلمين . والنبى صلى الله عليه وسلم يقول «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة ، وقال قوم : بل كانت واجبة ، الا أن ذلك صار منسوخا بقوله (فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن أمانته) وهذا مذهب الحسن والشعبى والحكم بن عيينة ، وقال التيمى : سألت الحسن عنها فقال : ان شاء أشهد ، وان شاء لم يشهد ، ألا تسمع قوله تعالى (فان أمن بعضكم بعضا) واعلم أنه تعالى لما أمر بكتب هذه المداينة اعتبر فى تلك الكتبة شرطين

﴿الشرط الأول﴾ أن يكون الكاتب عدلا : وهو قوله (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) واعلم أن قوله تعالى (فاكتبوه) ظاهره يقتضى أنه يجب على كل أحد أن يكتب ، لكن ذلك غير ممكن ، فقد لايكون ذلك الانسان كاتبا ، فصار معنى قوله (فاكتبوه) أى لابد من حصول هذه الكتبة ، وهو كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء) فان ظاهره وان كان يقتضى خطاب الكل بهذا الفعل ، الا أنا علمنا أن المقصود منه أنه لابد من حصول قطع اليد من انسان واحد ، إما الامام أو نائبه أو المولى ، فكذا ههنا ثم تأكد هذا الذى قلناه بقوله تعالى (وليكتب بينكم كاتب

بالعدل) فان هذا يدل على أن المقصود حصول هذه الكتبة من أى شخص كان

أما قوله ﴿ بالعدل﴾ ففيه وجوه : الأول : أن يكتب بحيث لا يزيد فى الدين ولا ينقص منه . ويكتبه بحيث يصلح أن يكون حجة له عند الحاجة اليه . الثانى : اذا كان فقيها وجب أن يكتب بحيث لا يخص أحدهما بالاحتياط دون الآخر ، بل لابد وأن يكتبه بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمنا من تمكن الآخر من إبطال حقه . الثالث : قال بعض الفقهاء : العدل أن يكون مايكتبه متفقا عليه بين أهل العلم . ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلا الى إبطاله على مذهب بعض المجتهدين . الرابع : أن يحترز عن الألفاظ المجملة التى يقع النزاع فى المراد بها ، وهذه الأمور التى ذكرناها لا يمكن رعايتها الا اذا كان الكاتب فقيها عارفا بمذاهب المجتهدين ، وأن يكون أديبا مميزا بين الألفاظ المتشابهة ، ثم قال (ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر هذا الكلام نهى لكل من كان كاتبا عن الامتناع عن الكتبة ، وايجاب الكتبة على كل من كان كاتبا . وفيه وجوه : الأول : أن هذا على سبيل الارشاد الى الأولى لا على سبيل الايجاب ، والمعنى أن الله تعالى لما علمه الكتبة . وشرفه بمعرفة الأحكام الشرعية ، فالأولى أن يكتب تحصيلا لمهم أخيه المسلم شكراً لتلك النعمة ، وهو كقوله تعالى (وأحسن كما أحسن الله إليك) فانه ينتفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول الشعبى: أنه فرض كفاية ، فان لم يجد أحداً يكتب إلا ذلك الواحد وجب الكتبة عليه . فان وجد أقواما كان الواجب على واحد منهم أن يكتب

﴿والقول الثالث﴾ أن هذا كان واجبا على الكاتب . ثم نسخ بقوله تعالى (ولا يضار كاتب ولا شهيد)

﴿والقول الرابع﴾ أن متعلق الايجاب هو أن يكتب كما علمه الله . يعنى أن بتقدير أن يكتب فالواجب أن يكتب على ماعلمه الله ، وأن لا يخل بشرط من الشرائط . ولا يدرج فيه قيدا يخل بمقصود الانسان . وذلك لأنه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشروط اختل مقصود الانسان ، وضاع ماله . فكأنه قيل له : إن كنت تكتب فاكتبه عن العدل ، واعتبار كل الشرائط التى اعتبرها الله تعالى

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (كما علمه الله) فيه احتمالان : الأول : أن يكون متعلقا بما قبله ، والتقدير ولا يأب كاتب عن الكتابة التى علمه الله إياها ، ولا ينبغى أن يكتب غير الكتابة التى علمه الله إياها ، ثم قال بعد ذلك : فليكتب تلك الكتابة التى علمه الله إياها

﴿والاحتمال الثانى﴾ أن يكون متعلقا بما بعده ، والتقدير: ولا يأب كاتب أن يكتب . وههنا تم الكلام ، ثم قال بعده (كما علمه الله فليكتب) فيكون الأول أمرا بالكتابة مطلقا ثم أردفه بالأمر بالكتابة التى علمه الله إياها، والوجهان ذكرهما الزجاج

﴿الشرط الثانى فى الكتابة﴾ قوله تعالى (وليملل الذى عليه الحق) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ أن الكتابة وإن وجب أن يختار لها العالم بكيفية كتب الشروط والسجلات لكن ذلك لا يتم إلا بإملاء من عليه الحق ليدخل فى جملة إملائه اعترافه بما عليه من الحق ؛ فى قدره وجنسه ، وصفته ، وأجله ، إلى غير ذلك . فلأجل ذلك قال تعالى (وليملل الذى عليه الحق)

﴿المسألة الثانية﴾ الاملال والاملاء لغتان ، قال الفراء :أمللت عليه الكتاب لغة أهل الحجاز وبنى أسد ، وأمليت لغة تميم وقيس ، ونزل القرآن باللغتين ، قال تعالى فى اللغة الثانية (فهى تملى عليه بكرة وأصيلا)

ثم قال ﴿وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً﴾ وهذا أمر لهذا المملى الذى عليه الحق بأن يقر بمبلغ المال الذى عليه ولا ينقص منه شيئا

ثم قال تعالى ﴿وإن كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل﴾ والمعنى أن من عليه الدين إذا لم يكن إقراره معتبرا فالمعتبر هو إقرار وليه . ثم فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ إدخال حرف «أو» بين هذه الألفاظ الثلاثة ، أعنى السفيه ، والضعيف ، ومن لا يستطيع أن يمل ، يقتضى كونها أموراً متغايرة ، لأن معناه أن الذى عليه الحق إذا كان موصوفا باحدى هذه الصفات الثلاث فليملل وليه بالعدل فيجب فى الثلاثة أن تكون متغايرة وإذا ثبت هذا وجب حمل السفيه على الضعيف الرأى ، ناقص العقل من البالغين ، والضعيف على الصغير والمجنون والشيخ الخرف ، وهم الذين فقدوا العقل بالكلية ، والذى لا يستطيع لأن يمل من يضعف لسانه عن الاملاء لخرس أو جهله بماله وما عليه ، فكل هؤلاء لا يصح منهم الاملاء والاقرار فلا بد من أن يقوم غيرهم مقامهم ، فقال تعالى (فليملل وليه بالعدل) والمراد ولى كل واحد من هؤلاء الثلاثة . لأن ولى المحجور السفيه ، وولى الصبى: هو الذى يقر عليه بالدين ، كما يقر بسائر أموره وهذا هو القول الصحيح ، وقال ابن عباس ومقاتل والربيع : المراد بوليه ولى الدين ، يعنى أن الذى له الدين يملى ، وهذا بعيد ، لأنه كيف يقبل قول المدعى وإن كان قوله معتبرا ، فأى حاجة بنا إلى الكتابة والاشهاد

﴿النوع الثانى﴾ من الأمور التى اعتبرها الله تعالى فى المداينة الاشهاد، وهو قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) واعلم أن المقصود من الكتابة هو الاستشهاد لكى يتمكن بالشهود عند الجحود من التوصل إلى تحصيل الحق. وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ (استشهدوا) أى أشهدوا. يقال: أشهدت الرجل واستشهدته بمعنى. والشهيدان هما الشاهدان، فعيل بمعنى فاعل

﴿المسألة الثانية﴾ الاضافة فى قوله (من رجالكم) فيه وجوه: الأول: يعنى من أهل ملتكم وهم المسلمون. والثانى: قال بعضهم: يعنى الاحرار. والثالث (من رجالكم) الذين تعتدونهم للشهادة بسبب العدالة

﴿المسألة الثالثة﴾ شرائط الشهادة كثيرة مذكورة فى كتب الفقه. ونذكر ههنا مسألة واحدة وهى أن عند شريح وابن سيرين وأحمد تجوز شهادة العبد. وعند الشافعى وأبى حنيفة رضى الله عنهما لاتجوز. حجة شريح أن قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) عام يتناول العبيد وغيرهم، والمعنى المستفاد من النص أيضا دال عليه، وذلك لأن عقل الانسان ودينه وعدالته تمنعه من الكذب فاذا شهد عند اجتماع هذه الشرائط تأكد به قول المدعى. فصار ذلك سببا فى إحياء حقه، والعقل والدين والعدالة لاتختلف بسبب الحرية والرق. فوجب أن تكون شهادة العبيد مقبولة. حجة الشافعى وأبى حنيفة رضى الله عنهما قوله تعالى (ولا يأب الشهداء إذا مادعوا) فهذا يقتضى أنه يجب على كل من كان شاهدا الذهاب إلى موضع أداء الشهادة، ويحرم عليه عدم الذهاب إلى أداء الشهادة. والعبد ليس كذلك، فان السيد إذا لم يأذن له فى ذلك حرم عليه الذهاب الى أداء الشهادة، فلما دلت الآية على أن كل من كان شاهدا وجب عليه الذهاب، والاجماع دل على أن العبد لايجب عليه الذهاب، فوجب أن لايكون العبد شاهدا، وهذا الاستدلال حسن

وأما قوله تعالى ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ فقد بينا أن منهم من قال: واستشهدوا شهيدين من رجالكم الذين تعتدونهم لأداء الشهادة، وعلى هذا التقدير فلم قلتم أن العبيد كذلك

ثم قال تعالى ﴿فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ وفى ارتفاع رجل وامرأتان أربعة أوجه الأول: فليكن رجل وامرأتان. والثانى: فليشهد رجل وامرأتان. والثالث: فالشاهد رجل وامرأتان والرابع: فرجل وامرأتان يشهدون، كل هذه التقديرات جائز حسن. ذكرها على بن عيسى رحمه الله

ثم قال ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ وهو كقوله تعالى فى الطلاق (وأشهدوا ذوى عدل منكم) واعلم أن هذه الآية تدل على أنه ليس كل أحد صالحا للشهادة، والفقهاء قالوا: شرائط قبول الشهادة

عشرة أن يكون حرا بالغا مسلما ، عدلا عالمـا بما شهد به ، ولم يجر بتلك الشهادة منفعة الى نفسه ولايدفع بها مضرة عن نفسه . ولا يكون معروفا بكثرة الغلط ، ولا بترك المروأة ، ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة

ثم قال ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ والمعنى أن النسيان غالب طباع النساء لكثرة البرد والرطوبة فى أمزجتهن ، واجتماع المرأتين على النسيان أبعد فى العقل من صدور النسيان على المرأة الواحدة ، فأقيمت المرأتان مقام الرجل الواحد ، حتى أن احداهما لو نسيت ذكرتها الأخرى . فهذا هو المقصود من الآية ثم فيها مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (ان تضل) بكسر إن (فتذكر) بالرفع والتشديد ، ومعناه : الجزاء وموضع (تضل) جزم الا أنه لايتبين فى التعضيف (فتذكر) رفع لأن مابعد الجزاء مبتدأ وأما سائر القراء فقرؤا بنصب (أن) وفيه وجهان : أحدهما : التقدير . لأن تضل ، فحذف منه الخافض . والثانى : على أنه مفعول له ، أى ارادة أن تضل

فان قيل : كيف يصح هذا الكلام والاشهاد للاذكار لا الاضلال

قلنا : ههنا غرضان : أحدهما : حصول الاشهاد . وذلك لايتأتى إلا بتذكير احدى المرأتين الثانية ، والثانى : بيان تفضيل الرجل على المرأة حتى يبين أن اقامة المرأتين مقام الرجل الواحدهو العدل فى القضية ، وذلك لا يتأتى إلا فى ضلال إحدى المرأتين ، فاذا كان كل واحد من هذين الأمرين أعنى الاشهاد وبيان فضل الرجل على المرأة مقصوداً ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بضلال احداهما وتذكر الأخرى ، لاجرم صار هذان الأمران مطلوبين ، هذا ما خطر ببالى من الجواب عن هذا السؤال وقت كتبة هذا الموضع وللنحويين أجوبة أخرى ما استحسنتها ، والكتب مشتملة عليها ، والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الضلال فى قوله (أن تضل احداهما) فيه وجهان : أحدهما : أنه بمعنى النسيان ، قال تعالى (وضل عنهم ماكانوا يفترون) أى ذهب عنهم . الثانى : أن يكون ذلك من ضل فى الطريق إذا لم يهتد له ، والوجهان متقاربان ، وقال أبو عمرو : أصل الضلال فى اللغة الغيبوبة

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ نافع وابن عامر وعاصم والكسائى (فتذكر) بالتشديد والنصب ، وقرأ حمزة بالتشديد والرفع ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو بالتخفيف والنصب ، وهما لغتان ذكر وأذكر نحو نزل وأنزل ، والتشديد أكثر استعمالا ، قال تعالى (فذكر انما أنت مذكر) ومن قرأ بالتخفيف

فقد جعل الفعل متعديا بهمزة الافعال ، وعامة المفسرين على أن هذا التذكير والاذكار من النسيان إلا ما يروى عن سفيان بن عيينة أنه قال فى قوله (فتذكر إحداهما الأخرى) أن تجعلها ذكرا يعنى أن مجموع شهادة المرأتين مثل شهادة الرجل الواحد . وهذا الوجه منقول عن أبى عمرو بن العلاء . قال: إذا شهدت المرأة ثم جاءت الأخرى فشهدت معها أذكرتها . لأنهما يقومان مقام رجل واحد . وهذا الوجه باطل باتفاق عامة المفسرين ، ويدل على ضعفه وجهان : الأول : أن النساء لو بلغن ما بلغن ، ولم يكن معهن رجل لم تجز شهادتهن . فاذا كان كذلك فالمرأة الثانية ما ذكرت الأولى .

﴿الوجه الثانى﴾ أن قوله (فتذكر) مقابل لما قبله من قوله (أن تضل احداهما) فلما كان الضلال مفسراً بالنسيان ، كان الاذكار مفسراً بما يقابل النسيان

ثم قال تعالى ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذه الآية وجوه : الأول وهو الأصح : أنه نهى الشاهد عن الامتناع عن أداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق اليها ، والثانى : أن المراد تحمل الشهادة على الاطلاق. وهو قول قتادة واختيار القفال ، قال : كما أمر الكاتب أن لا يأبى الكتابة ، كذلك أمر الشاهد أن لا يأبى عن تحمل الشهادة . لأن كل واحد منهما يتعلق بالآخر ، وفى عدمهما ضياع الحقوق . الثالث : أن المراد تحمل الشهادة إذا لم يوجد غيره . الرابع : وهو قول الزجاج : أن المراد بمجموع الأمرين التحمل أولا ، والأداء ثانيا ، واحتج القائلون بالقول الأول من وجوه : الأول : أن قوله (ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا) يقتضى تقديم كونهم شهداء ، وذلك لا يصح إلا عند أداء الشهادة . فأما وقت التحمل فانه لم يتقدم ذلك الوقت كونهم شهداء

فان قيل : يشكل هذا بقوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وكذلك سماه كاتبا قبل أن يكتب

قلنا : الدليل الذى ذكرناه صار متروكا بالضرورة فى هذه الآية . فلا يجوز أن نتركه لعلة ضرورة فى تلك الآية . والثانى : أن ظاهر قوله (ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا) النهى عن الامتناع . والأمر بالفعل ، وذلك للوجوب فى حق الكل . ومعلوم أن التحمل غير واجب على الكل . فلم يجز حمله عليه ، وأما الأداء بعد التحمل فانه واجب على الكل . ومتأكد بقوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة) فكان هذا أولى . الثالث : أن الأمر بالاشهاد يفيد أمر الشاهد بالتحمل من بعض الوجوه ، فصار الأمر بتحمل الشهادة داخلا فى قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فكان صرف قوله (ولا

يأب الشهداء إذا ما دعوا) إلى الأمر بالأداء حملا له على فائدة جديدة ، فكان ذلك أولى ، فقد ظهر بما ذكرنا دلالة الآية على أنه يجب على الشاهد أن لا يمتنع من إقامة الشهادة إذا دعى اليها

واعلم أن الشاهد اما أن يكون متعينا ، واما أن يكون فيهم كثرة ، فان كان متعينا وجب عليه أداء الشهادة ، وان كان فيهم كثرة صار ذلك فرضا على الكفاية

﴿المسألة الثانية﴾ قد شرحنا دلالة هذه الآية على أن العبد لا يجوز أن يكون شاهداً فلا نعيده.
الثالثة : قال الشافعى رضى الله عنه : يجوز القضاء بالشاهد واليمين ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا يجوز . واحتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال : ان الله تعالى أوجب عند عدم شهادة رجلين شهادة الرجل والمرأتين على التعيين . فلوجوزنا الاكتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التعيين ، وحجة الشافعى رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين ، وتمام الكلام فيه مذكور فى خلافيات الفقه

واعلم أنه تعالى لما أمر عند المداينة بالكتبة أولا ، ثم بالاشهاد ثانيا ، أعاد ذلك مرة أخرى على سبيل التأكيد ، فأمر بالكتبة ، فقال (ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ السآمة الملال والضجر ، يقال : سئمت الشىء سأما وسآمة . والمقصود من الآية البعث على الكتابة قل المال أو كثر ، فان القليل من المال فى هذا الاحتياط كالكثير ، فان النزاع الحاصل بسبب القليل من المال ربما أدى إلى فساد عظيم ولجاج شديد . فأمر تعالى فى الكثير والقليل بالكتابة ، فقال (ولا تسأموا) أى ولا تملوا فتتركوا ثم تندموا

فان قيل : فهل تدخل الحبة والقيراط فى هذا الأمر؟

قلنا : لا لأن هذا محمول على العادة . وليس فى العادة أن يكتبوا التافه

﴿المسألة الثانية﴾ أن فى محل النصب لوجهين ان شئت جعلته مع الفعل مصدراً ، فتقديره : ولا تسأموا كتابته ، وإن شئت بنزع الخافض ، تقديره : ولا تسأموا من أن تكتبوه إلى أجله .

﴿المسألة الثالثة﴾ الضمير فى قوله (أن تكتبوه) لابد وأن يعود إلى المذكور سابقاً ، وهوههنا إما الدين وإما الحق

﴿المسألة الرابعة﴾ قرىء (ولا يسأموا أن يكتبوه) بالياء فيهما

ثم قال تعالى ﴿ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا﴾ اعلم أن الله تعالى

بين أن الكتبة مشتملة على هذه الفوائد الثلاث . فأولها : قوله (ذلكم أقسط عند الله) وفى قوله (ذلكم) وجهان : الأول : أنه اشارة إلى قوله (أن تكتبوه) لأنه فى معنى المصدر ، أى ذلك الكتب أقسط . والثانى : قال القفال رحمه الله : ذلكم الذى أمرتكم به من الكتب والاشهاد لأهل الرضا ومعنى (أقسط عند الله) أعدل عند الله . والقسط اسم ، والاقساط مصدر . يقال : أقسط فلان فى الحكم يقسط إقساطا إذا عدل فهو مقسط ، قال تعالى (ان الله يحب المقسطين) ويقال : هو قاسط إذا جار . قال تعالى (وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا) وانما كان هذا أعدل عند الله ، لأنه إذا كان مكتوبا كان إلى اليقين والصدق أقرب ، وعن الجهل والكذب أبعد ، فكان أعدل عند الله وهو كقوله تعالى (ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله) أى أعدل عند الله ، وأقرب إلى الحقيقة من أن تنسبوهم إلى غير آبائهم

﴿والفائدة الثانية﴾ قوله (أقوم للشهادة) معنى «أقوم» أبلغ فى الاستقامة ، التى هى ضد الاعوجاج ، وذلك لأن المنتصب القائم ضد المنحنى المعوج

فان قيل : مم بنى أفعل التفضيل ؟ أعنى: أقسط وأقوم

قلنا : يجوز على مذهب سيبويه أن يكونا مبنيين من أقسط وأقام ، ويجوز أن يكون أقسط من قاسط ، وأقوم من قويم

واعلم أن الكتابة انما كانت أقوم للشهادة ، لأنها سبب للحفظ والذكر ، فكانت أقرب إلى الاستقامة ، والفرق بين الفائدة الأولى والثانية أن الأولى تتعلق بتحصيل مرضاة الله تعالى ، والثانية بتحصيل مصلحة الدنيا . وانما قدمت الأولى على الثانية إشعارا بأن الدين يجب تقديمه على الدنيا

﴿والفائدة الثالثة﴾ هى قوله (وأدنى أن لا ترتابوا) يعنى أقرب إلى زوال الشك والارتياب عن قلوب المتداينين . والفرق بين الوجهين الأولين . وهذا الثالث أن الوجهين الأولين يشيران إلى تحصيل المصلحة ، فالأول إشارة إلى تحصيل مصلحة الدين ، والثانى إشارة إلى تحصيل مصلحة الدنيا . وهذا الثالث اشارة إلى دفع الضرر عن النفس وعن الغير . أما عن النفس فانه لا يبقى فى الفكر أن هذا الامر كيف كان ، وهذا الذى قلت هل كان صدقا أو كذبا ، وأما دفع الضرر عن الغير فلأن ذلك الغير ربما نسبه إلى الكذب والتقصير ، فيقع فى عقاب الغيبة والبهتان ، فما أحسن هذه الفوائد وما أدخلها فى القسط ، وما أحسن ما فيها من الترتيب

ثم قال تعالى ﴿الا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ «إلا» فيه وجهان : أحدهما : أنه استثناء متصل . والثانى : أنه منقطع ، أما

الأول ففيه وجهان : الأول : أنه راجع إلى قوله تعالى (إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) وذلك لأن البيع بالدين قد يكون الى أجل قريب ، وقد يكون إلى أجل بعيد ، فلما أمر بالكتبة عند المداينة ، استثنى عنها ما إذا كان الاجل قريبا ، والتقدير : اذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه الا أن يكون الاجل قريبا ، وهو المراد من التجارة الحاضرة . والثانى : أن هذا استثناء من قوله (ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا) وأما الاحتمال الثانى ، وهو أن يكون هذا استثناء منقطعا فالتقدير : لكنه إذا كانت التجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها ، فهذا يكون كلاما مستأنفا ، وانما رخص تعالى فى ترك الكتبة والاشهاد فى هذا النوع من التجارة ، لكثرة ما يجرى بين الناس ، فلو تكلف فيها الكتبة والاشهاد لشق الامر على الخلق ، ولانه إذا أخذ كل واحد من المتعاملين حقه من صاحبه فى ذلك المجلس ، لم يكن هناك خوف التجاحد . فلم يكن هناك حاجة إلى الكتبة والاشهاد

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (أن تكون) فيه قولان : أحدهما : أنه من الكون بمعنى الحدوث والوقوع كما ذكرناه فى قوله (وإن كان ذو عسرة) والثانى : قال الفراء : إن شئت جعلت «كان» ههنا ناقصة على أن الاسم تجارة حاضرة ، والخبر تديرونها ، والتقدير : الا أن تكون تجارة حاضرة دائرة بينكم

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ عاصم (تجارة) بالنصب ، والباقون بالرفع ، أما القراءة بالنصب فعلى أنه خبر كان ، ولا بد فيه من إضمار الاسم ، وفيه وجوه : أحدها : التقدير : الا أن تكون التجارة تجارة حاضرة كتبة الكتاب ، ومنه قول الشاعر :

بنى أسد هل تعلمون بلاءنا إذا كان يوما ذا كواكب أشهبا

أى إذا كان اليوم يوما . وثانيها : أن يكون التقدير : إلا أن يكون الأمر والشأن تجارة . وثالثها: قال الزجاج : التقدير الا أن تكون المداينة تجارة حاضرة . قال أبو على الفارسى : هذا غير جائز لأن المداينة لا تكون تجارة حاضرة ، ويمكن أن يجاب عنه بأن المداينة إذا كانت إلى أجل ساعة ، صح تسميتها بالتجارة الحاضرة . فان من باع ثوبا بدرهم فى الذمة بشرط أن يؤدى الدرهم فى هذه الساعة كان ذلك مداينة وتجارة حاضرة ، وأما القراءة بالرفع . فالوجه فيها ما ذكرناه فى المسألة الثانية والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ التجارة عبارة عن التصرف فى المال سواء كان حاضراً أو فى الذمة لطلب الربح ، يقال : تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر ، واعلم أنه سواء كانت المبايعة بدين أو بعين ،

فالتجارة تجارة حاضرة . فقوله (إلا أن تكون تجارة حاضرة) لا يمكن حمله على ظاهره ، بل المراد من التجارة ما يتجر فيه من الابدال . ومعنى إدارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد ، ثم قال (فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها) معناه : لا مضرة عليكم فى ترك الكتابة . ولم يرد الاثم عليكم ، لأنه لو أراد الاثم لكانت الكتابة المذكورة واجبة عليهم . ويأثم صاحب الحق بتركها ، وقد ثبت خلاف ذلك وبيان أنه لا مضرة عليهم فى تركها ما قدمناه

ثم قال تعالى ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ وأكثر المفسرين قالوا : المراد أن الكتابة وإن رفعت عنهم فى التجارة إلا أن الاشهاد ما رفع عنهم ، لأن الاشهاد بلا كتابة أخف مؤنة . ولأن الحاجة إذا وقعت اليها لا يخاف فيها النسيان

واعلم أنه لا شك أن المقصود من هذا الأمر الارشاد إلى طريق الاحتياط

ثم قال تعالى ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾ واعلم أنه يحتمل أن يكون هذا نهياً للكاتب والشهيد عن إضرار من له الحق . أما الكاتب فبأن يزيد أو ينقص أو يترك الاحتياط ، وأما الشهيد فبأن لا يشهد أو يشهد بحيث لا يحصل معه نفع . ويحتمل أن يكون نهياً لصاحب الحق عن إضرار الكاتب والشهيد ، بأن يضرهما أو يمنعهما عن مهماتهما والأول قول أكثر المفسرين والحسن وطاوس وقتادة ، والثانى قول ابن مسعود وعطاء ومجاهد

واعلم أن كلا الوجهين جائز فى اللغة ، وإنما احتمل الوجهين بسبب الادغام الواقع فى (لا يضار) أحدهما : أن يكون أصله لا يضارر ، بكسر الراء الأولى . فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضرار : والثانى : أن يكون أصله لا يضارر بفتح الراء الأولى . فيكون هما المفعول بهما الضرار ونظير هذه الآية التى تقدمت فى هذه السورة . وهو قوله (لا تضار والدة بولدها) وقد أحكمنا بيان هذا اللفظ هناك . والدليل على ما ذكرنا من احتمال الوجهين قراءة عمر رضى الله عنه (ولا يضارر) بالاظهار والكسر ، وقراءة ابن عباس (ولا يضارر) بالاظهار والفتح ، واختار الزجاج القول الأول ، واحتج عليه بقوله تعالى بعد ذلك (وان تفعلوا فانه فسوق بكم) قال : وذلك لأن اسم الفسق بمن يحرف الكتابة . وبمن يمتنع عن الشهادة حتى يبطل الحق بالكلية أولى منه بمن أضر الكاتب والشهيد . ولأنه تعالى قال فيمن يمتنع عن أداء الشهادة (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) والآثم والفاسق متقاربان ، واحتج من نصر القول الثانى بأن هذا لو كان خطابا للكاتب والشهيد ، لقيل : وان تفعلا فانه فسوق بكم ، وإذا كان هذا خطابا للذين يقدمون على المداينة فالمنهيون عن الضرار هم والله أعلم

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ «٢٨٣»

ثم قال ﴿وان تفعلوا فانه فسوق بكم﴾ وفيه وجهان : أحدهما : يحتمل أنه يحمل على هذا الموضع خاصة والمعنى : فان تفعلوا مانهيتكم عنه من الضرار . والثانى : أنه عام فى جميع التكليف ، والمعنى : وان تفعلوا شيئا مما نهيتكم عنه ، أو تتركوا شيئا مما أمرتكم به ، فانه فسوق بكم ، أى خروج عن أمر الله تعالى وطاعته

ثم قال تعالى ﴿واتقوا الله﴾ يعنى فيما حذر منه ههنا ، وهو المضارة ، أو يكون عاما ، والمعنى اتقوا الله فى جميع أوامره ونواهيه

ثم قال ﴿ويعلمكم الله﴾ والمعنى : أنه يعلمكم مايكون ارشاداً واحتياطا فى أمر الدنيا ، كما يعلمكم مايكون إرشاداً فى أمر الدين (والله بكل شىء عليم) إشارة إلى كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع مصالح الدنيا والآخرة

قوله تعالى ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة فان أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذى اؤتمن أمانته وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والله بما تعملون عليم﴾

اعلم انه تعالى جعل البياعات فى هذه الآية على ثلاثة أقسام : بيع بكتاب وشهود ، وبيع برهان مقبوضة ، وبيع الامانة ، ولما أمر فى آخر الآية المتقدمة بالكتبة والاشهاد ، واعلم أنه ربما تعذر ذلك فى السفر إما بأن لايوجد الكاتب ، أو ان وجد لكنه لا توجد آلات الكتابة ذكر نوعا آخر من الاستيثاق ، وهوأخذ الرهن ، فهذا وجه النظم ، وهذا أبلغ فى الاحتياط من الكتبة والاشهاد ثم فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ذكرنا اشتقاق فى السفر فى قوله تعالى (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) ونعيده ههنا: قال أهل اللغة تركيب هذه الحروف للظهور والكشف . فالسفر هو الكتاب ، لأنه يبين الشىء ويوضحه ، وسمى السفر سفراً لأنه يسفر عن أخلاق الرجال ، أى

يكشف . أو لأنه لما خرج من الكن إلى الصحراء فقد انكشف للناس . أو لأنه لما خرج إلى الصحراء فقد صارت أرض البيت منكشفة خالية . وأسفر الصبح إذا ظهر . وأسفرت المرأة عن وجهها أى كشفت ، وسفرت عن القوم أسفر سفارة اذا كشفت ما فى قلوبهم ، وسفرت أسفر إذا كنست ، والسفر الكنس ، وذلك لأنك إذا كنست فقد أظهرت ما كان تحت الغبار والسفر من الورق ماسفر به الريح . ويقال لبقية بياض النهار بعد مغيب الشمس : سفر لوضوحه والله أعلم

(المسألة الثانية) أصل الرهن من الدوام ، يقال : رهن الشيء إذا دام وثبت . ونعمة راهنة أى دائمة ثابتة

إذا عرفت أصل المعنى فنقول : أصل الرهن مصدر . يقال : رهنت عند الرجل أرهنه رهنا اذا وضعت عنده قال الشاعر :

يراهننى فيرهننى بنيه وأرهنه بنى بما أقول

إذا عرفت هذا فنقول : ان المصادر قد تنقل فتجعل أسماء ويزول عنها عمل الفعل ، فاذا قال : رهنت عند زيد رهنا لم يكن انتصابه انتصاب المصدر ، لكن انتصاب المفعول به كما تقول : رهنت عند زيد ثوبا ، ولما جعل اسما بهذا الطريق ، جمع كما تجمع الاسماء . وله جمعان : رهن ورهان . ومما جاء على رهن قول الأعشى :

آليت لا أعطيه من أبنائنا رهنا فيفسدهم كمن قد أفسدا

وقال بعيث :

بانت سعاد وأمسى دونها عدن وغلقت عندها من قبلك الرهن

ونظير قولنا : رهن ورهن ، سقف وسقف ، ونشر ونشر ، وخلق وخلق . قال الزجاج : فعل وفعل قليل . وزعم الفراء أن الرهن جمعه رهان ، ثم الرهان جمعه رهن فيكون رهن جمع الجمع ، وهو كقولهم : ثمار وثمر ، ومن الناس من عكس هذا فقال : الرهن جمعه رهن ، والرهن جمعه رهان ، واعلم أنهما لما تعارضا تساقطا لاسيما وسيبويه لا يرى جمع الجمع مطرداً ، فوجب أن لا يقال به إلا عند الاتفاق ، وأما أن الرهان جمع رهن فهو قياس ظاهر ، مثل نعل ونعال ، وكبش وكباش وكعب وكعاب ، وكلب وكلاب

(المسألة الثالثة) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (فرهن) بضم الراء والهاء وروى عنهما أيضا (فرهن) برفع الراء وإسكان الهاء . والباقون (فرهان) قال أبو عمرو : لا أعرف الرهان إلا فى الخيل ، فقرأت

(فرهن) للفصل بين الرهان فى الخيل وبين جمع الرهن . وأما قراءة أبى عمرو بضم الراء وسكون الهاء فقال الأخفش : انها قبيحة ، لأن فعلا لايجمع على فعل الا قليلا شاذاً ، كما يقال : سقف وسقف تارة بضم القاف ، وأخرى بتسكينها ، وقلب للنخل ولحد ولحد ، وبسط وبسط ، وفرس ورد ، وخيل ورد

﴿المسألة الرابعة﴾ فى الآية حذف فان شئنا جعلناه مبتدأ وأضمرنا الخبر ، والتقدير : فرهن مقبوضة . بدل من الشاهدين ، أو مايقوم مقامهما . أو فعليه رهن مقبوضة . وإن شئنا جعلناه خبرا وأضمرنا المبتدأ ، والتقدير : فالوثيقة رهن مقبوضة

﴿المسألة الخامسة﴾ اتفقت الفقهاء اليوم على أن الرهن فى السفر والحضر سواء فى حال وجود الكاتب وعدمه ، وكان مجاهد يذهب الى أن الرهن لايجوز إلا فى السفر أخذاً بظاهر الآية ، ولا يعمل بقوله اليوم ، وانما تقيدت الآية بذكر السفر على سبيل الغالب. كقوله (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم) وليس الخوف من شرط جواز القصر

﴿المسألة السادسة﴾ مسائل الرهن كثيرة ، واحتج من قال بأن رهن المشاع لايجوز بأن الآية دلت على أن الرهن يجب أن يكون مقبوضاً والعقل أيضاً يدل عليه ، لأن المقصود من الرهن استيثاق جانب صاحب الحق بمنع الجحود ، وذلك لايحصل إلا بالقبض . والمشاع لايمكن أن يكون مقبوضا فوجب ألا يصح رهن المشاع

ثم قال تعالى ﴿فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن أمانته﴾ واعلم أن هذا هو القسم الثالث من البياعات المذكورة فى الآية ، وهو بيع الامانة ، أعنى ما لا يكون فيه كتابة ولا شهود ولا يكون فيه رهن ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أمن فلان غيره إذا لم يكن خائفا منه ، قال تعالى (هل آمنكم عليه إلا كما أمنتكم على أخيه) فقوله (فان أمن بعضكم بعضا) أى لم يخف خيانته وجحوده (فليؤد الذى اؤتمن أمانته) أى فليؤد المديون الذى كان أميناً ومؤتمنا فى ظن الدائن ، فلا يخلف ظنه فى أداء أمانته وحقه اليه ، يقال : أمنته وائتمنته فهو مأمون ومؤتمن

ثم قال ﴿وليتق الله ربه﴾ أى هذا المديون يجب أن يتق الله ولايجحد ، لأن الدائن لما عامله المعاملة الحسنة حيث عول على أمانته ولم يطالبه بالوثائق من الكتابة والاشهاد والرهن ، فينبغى لهذا المديون أن يتق الله ويعامله بالمعاملة الحسنة فى أن لا ينكر ذلك الحق ، وفى أن يؤديه اليه عند حلول الأجل ، وفى الآية قول آخر ، وهو أنه خطاب للمرتهن بأن يؤدى الرهن عند استيفاء المال

فانه أمانة فى يده ، والوجه هو الأول

﴿المسألة الثانية﴾ من الناس من قال : هذه الآية ناسخة للآيات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والاشهاد وأخذ الرهن . واعلم أن التزام وقوع النسخ من غير دليل يلجىء اليه خطأ ، بل تلك الأوامر محمولة على الارشاد ورعاية الاحتياط ، وهذه الآية محمولة على الرخصة ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : ليس فى آية المداينة نسخ . ثم قال (ولا تكتموا الشهادة) وفى التأويل وجوه : الأول : قال القفال رحمه الله : انه تعالى لما أباح ترك الكتابة والاشهادوالرهن عند اعتقاد كون المديون أمينا ، ثم كان من الجائز فى هذا المديون أن يخلف هذا الظن ، وأن يخرج خائنا جاحداً للحق ، الا أنه من الجائز أن يكون بعض الناس مطلعا على أحوالهم . فههنا ندب الله تعالى ذلك الانسان الى أن يسعى فى إحياء ذلك الحق ، وأن يشهد لصاحب الحق بحقه ، ومنعه من كتمان تلك الشهادة سواء عرف صاحب الحق تلك الشهادة أو لم يعرف ، وشدد فيه بأن جعله آثم القلب لو تركها . وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر يدل على صحة هذا التأويل ، وهو قوله «خير الشهود من شهد قبل أن يستشهد»

﴿والوجه الثانى﴾ فى تأويل أن يكون المراد من كتمان الشهادة أن ينكر العلم بتلك الواقعة ، ونظيره قوله تعالى (أم تقولون ان إبراهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله) والمراد الجحود وانكار العلم

﴿الوجه الثالث﴾ فى كتمان الشهادة والامتناع من أدائها عند الحاجة الى إقامتها ، وقد تقدم ذلك فى قوله (ولا يأب الشهداء إذا مادعوا) وذلك لأنه متى امتنع عن إقامة الشهادة فقد بطل حقه وكان هو بالامتناع من الشهادة كالمبطل لحقه ، وحرمة مال المسلم كحرمة دمه . فلهذا بالغ فى الوعيد

ثم قال ﴿ومن يكتمها فانه آثم قلبه﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآثم الفاجر ، روى أن عمر كان يعلم أعرابياً (ان شجرة الزقوم طعام الأثيم) فكان يقول : طعام اليتيم . فقال له عمر : طعام الفاجر . فهذا يدل على أن الاثم بمعنى الفجور

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف : آثم خبر ان وقلبه رفع بآثم على الفاعلية ، كأنه قيل فانه يأثم قلبه ، وقرىء (قلبه) بالفتح ، كقوله (سفه نفسه) وقرأ ابن أبى عبلة (أثم قلبه) أى جعله آثما

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن كثيراً من المتكلمين قالوا : ان الفاعل والعارف والمأمور والمنهى هو القلب ، وقد استقصينا هذه المسألة فى سورة الشعراء فى تفسير قوله تعالى (نزل به الروح الأمين

لِلَّهِ مَافِى السَّمَاوَاتِ وَمَافِى الْأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا مَافِى أَنفُسِكُمْ أَوْتُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ «٢٨٤»

على قلبك) وذكرنا طرفا منه فى تفسير قوله (قل من كان عدواً لجبريل فانه نزله على قلبك) وهؤلاء يتمسكون بهذه الآية ويقولون : انه تعالى أضاف الاثم إلى القلب ، فلولا أن القلب هو الفاعل وإلا لما كان آثما

وأجاب من خالف فى هذا القول بأن اضافة الفعل إلى جزء من أجزاء البدن ، انما يكون لأجل أن أعظم أسباب الاعانة على ذلك الفعل انما يحصل من ذلك العضو ، فيقال : هـذا مما أبصرته عينى ، وسمعته أذنى ، وعرفه قلبي . ويقال : فلان خبيث الفرج ، ومن المعلوم أن أفعال الجوارح تابعة لأفعال القلوب ، ومتولدة مما يحدث فى القلوب من الدواعى والصوارف فلما كان الأمر كذلك ، فلهذا السبب أضيف الاثم ههنا إلى القلب

ثم قال عز وجل ﴿والله بما تعملون عليم﴾ وهو تحذير من الاقدام على هـذا الكتمان ، لأن المكلف إذا علم أنه لا يعزب عن علم الله ضمير قلبه كان خائفاً حذراً من مخالفة أمر الله تعالى ، فانه يعلم أنه تعالى يحاسبه على كل تلك الأفعال ، ويجازيه عليها ان خيراً فخيراً ، وإن شرا فشراً .

قوله تعالى ﴿لله مافى السموات وما فى الأرض وان تبدوا مافى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شىء قدير﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية النظم وجوه : الأول : قال الأصم : انه تعالى لما جمع فى هـذه السورة أشياء كثيرة من علم الأصول . وهو دليل التوحيد والنبوة ، وأشياء كثيرة من علم الأصول ببيان الشرائع والتكاليف ، وهى فى الصلاة ، والزكاة ، والقصاص والصوم ، والحج ، والجهاد ، والحيض والطلاق ، والعدة ، والصداق ، والخلع ، والايلاء ، والرضاع ، والبيع ، والربا ، وكيفية المداينة ختم الله تعالى هذه السورة بهذه الآية على سبيل التهديد

وأقول انه قد ثبت أن الصفات التى هى كمالات حقيقية ليست الا القدرة والعلم ، فعبر سبحانه عن كمال القدرة بقوله (لله ما فى السموات ومافى الأرض) ملكا وملكا ، وعبر عن كمال العلم المحيط

بالكليات والجزئيات بقوله (وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) وإذا حصل كمال القدرة والعلم فكان كل من فى السموات والأرض عبيدا مربوبين ، وجدوا بتخليقه وتكوينه كان ذلك غاية الوعد للمطيعين ، ونهاية الوعيد للمذنبين ، فلهذا السبب ختم الله هذه السورة بهذه الآية

﴿الوجه الثانى﴾ فى كيفية النظم ، قال أبو مسلم : انه تعالى لما قال فى آخر الآية المتقدمة (انه بما تعملون عليم) ذكر عقيبه ما يجرى مجرى الدليل العقلى ، فقال (لله ما فى السموات وما فى الأرض) ومعنى هذا الملك أن هذه الأشياء لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وإبداعه ومن كان فاعلا لهذه الأفعال المحكمة المتقنة العجيبة الغريبة المشتملة على الحكم المتكاثرة ، والمنافع العظيمة ، لا بد وأن يكون عالما بها ، إذ من المحال صدور الفعل المحكم المتقن عن الجاهل به فكان الله تعالى احتج بخلقه السموات والأرض مع مافيهما من وجوه الأحكام والاتقان . على كونه تعالى عالما بها ، محيطا بأجزائها وجزئياتها

﴿الوجه الثالث﴾ فى كيفية النظم . قال القاضى : انه تعالى لما أمر بهذه الوثائق . أعنى الكتبة والاشهاد ، والرهن ، فكان المقصود من الأمر بها صيانة الأموال ، والاحتياط فى حفظها ، بين الله تعالى أنه إنما المقصود لمنفعة ترجع الى الخلق ، لا لمنفعة تعود اليه سبحانه منها . فانه له ملك السموات والأرض

﴿الوجه الرابع﴾ قال الشعبى وعكرمة ومجاهد : انه تعالى لما نهى عن كتمان الشهادة وأوعد عليه ، بين أنه له ملك السموات والأرض ، فيجازى على الكتمان والاظهار

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الأصحاب بقوله (لله مافى السموات وما فى الأرض) على أن فعل العبد خلق الله تعالى ، لأنه من جملة ما فى السموات والأرض بدليل صحة الاستثناء . واللام فى قوله (لله) ليس لام الغرض ، فانه ليس غرض الفاسق من فسقه طاعة الله . فلابد وأن يكون المراد منه لام الملك والتخليق

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج الأصحاب بهذه الآية على أن المعدوم ليس بشىء ، لأن من جملة مافى السموات والأرض حقائق الأشياء وماهياتها ، فهى لا بد وأن تكون تحت قدرة الله سبحانه وتعالى وإنما تكون الحقائق والماهيات تحت قدرته لو كان قادرا على تحقيق تلك الحقائق . وتكوين تلك الماهيات ، فاذا كان كذلك كانت قدرة الله تعالى مكونة للذوات ومحققة للحقائق ، فكان القول بأن المعدوم شىء باطلا

ثم قال تعالى ﴿وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾ يروى عن ابن عباس أنه

قال : لما نزلت هذه الآية جاء أبو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ وناس الى النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا : يارسول الله كلفنا من العمل ما لانطيق إن أحدنا ليحدث نفسه بما لايحب أن يثبت فى قلبه . وان له الدنيا ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : فلعلكم تقولون كما قال بنواسرائيل سمعنا وعصينا قولوا : سمعنا وأطعنا . فقالوا سمعنا وأطعنا . واشتد ذلك عليهم فمكثوا فى ذلك حولا فأنزل الله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) فنسخت هذه الآية ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم «ان الله تجاوز عن أمتى ماحدثوا به أنفسهم ما لم يعملوا أو يتكلموا به»

واعلم أن محل البحث فى هذه الآية أن قوله (وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) يتناول حديث النفس ، والخواطر الفاسدة التى ترد على القلب . ولا يتمكن من دفعها . فالمؤاخذة بها تجرى مجرى تكليف ما لايطاق ، والعلماء أجابوا عنه من وجوه : الأول . أن الخواطر الحاصلة فى القلب على قسمين ، فمنها مايوطن الانسان نفسه عليه ويعزم على ادخاله فى الوجود ، ومنها ما لايكون كذلك ، بل تكون أموراً خاطرة بالبال ، مع أن الانسان يكرهها ولكنه لايمكنه دفعها عن النفس . فالقسم الأول يكون مؤاخذاً به ، والثانى لايكون مؤاخذا به ، ألا ترى إلى قوله تعالى (لايؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وقال فى آخر هذه السورة (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وقال (ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا) هذا هو الجواب المعتمد .

﴿والوجه الثانى﴾ أن كل ما كان فى القلب مما لايدخل فى العمل فهو فى محل العفو وقوله (وان تبدوا مافى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) فالمراد منه أن يدخل ذلك العمل فى الوجود اماظاهرا ، واما على سبيل الخفية ، وأما مايوجد فى القلب من العزائم والارادات ولم يتصل بالعمل ، فكل ذلك فى محل العفو ، وهذا الجواب ضعيف ، لأن أكثر المؤاخذات انما تكون بأفعال القلوب . ألاترى أن اعتقاد الكفر والبدع ليس الا من أعمال القلوب : وأعظم أنواع العقاب مرتب عليه ، وأيضا فأفعال الجوارح اذا خلت عن أفعال القلوب لايترتب عليها عقاب كأفعال النائم والساهى ، فثبت ضعف هذا الجواب

﴿والوجه الثالث فى الجواب﴾ أن الله تعالى يؤاخذ بها لكن مؤاخذتها هى الغموم والهموم فى الدنيا ، روى الضحاك عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : ماحدث العبد به نفسه من شر كانت محاسبة الله عليه بغم يبتليه به فى الدنيا أوحزن أوأذى ، فاذاجاءت الآخرة لم يسأل عنه ، ولم يعاقب عليه . وروت أنها سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية فأجابها بما هذا معناه

فان قيل : المؤاخذة كيف تحصل فى الدنيا مع قوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) قلنا : هذا خاص فيكون مقدما على ذلك العام

﴿الوجه الرابع فى الجواب﴾ أنه تعالى قال (يحاسبكم به الله) ولم يقل : يؤاخذكم به الله . وقد ذكرنا فى معنى كونه حسيبا ومحاسبا وجوها كثيرة . وذكرنا أن من جملة تفاسيره كونه تعالى عالما بها ، فرجع معنى هذه الآية إلى كونه تعالى عالما بكل ما فى الضمائر والسرائر . روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : إن الله تعالى إذا جمع الخلائق يخبرهم بما كان فى نفوسهم . فالمؤمن يخبره ثم يعفو عنه ، وأهل الذنوب يخبرهم بما أخفوا من التكذيب والذنب

﴿والوجه الخامس فى الجواب﴾ أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) فيكون الغفران نصيبا لمن كان كارها لورود تلك الخواطر . والعذاب يكون نصيباً لمن يكون مصراً على تلك الخواطر مستحسنا لها

﴿الوجه السادس﴾ قال بعضهم : المراد بهذه الآية كتمان الشهادة . وهو ضعيف . لأن اللفظ عام ، وإن كان وارداً عقيب تلك القضية لا يلزم قصره عليه

﴿الوجه السابع فى الجواب﴾ ما روينا عن بعض المفسرين أن هذه الآية منسوخة بقوله (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وهذا أيضا ضعيف لوجوه : أحدها : أن هذا النسخ إنما يصح لو قلنا : انهم كانوا قبل هذا النسخ مأمورين بالاحتراز عن تلك الخواطر التى كانوا عاجزين عن دفعها وذلك باطل ، لأن التكليف قط ما ورد إلا بما فى القدرة . ولذلك قال عليه السلام «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة» والثانى : أن النسخ انما يحتاج اليه لو دلت الآية على حصول العقاب على تلك الخواطر ، وقد بينا أن الآية لا تدل على ذلك . والثالث : أن نسخ الخبر لا يجوز انما الجائز هو نسخ الأوامر والنواهى

واعلم أن للناس اختلافا فى أن الخبر هل ينسخ أم لا ؟ وقد ذكرنا فى أصول الفقه والله أعلم

ثم قال ﴿فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾ وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ الأصحاب قد احتجوا بهذه الآية على جواز غفران ذنوب أصحاب الكبائر . وذلك لأن المؤمن المطيع مقطوع بأنه يثاب ولا يعاقب ، والكافر مقطوع بأنه يعاقب ولا يثاب ، وقوله (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) رفع للقطع بواحد من الأمرين . فلم يبق إلا أن يكون ذلك نصيبا للمؤمن يرثه المذنب بأعماله

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ عاصم وابن عامر : فيغفر . ويعذب . برفع الراء والباء ، وأما الباقون

آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ «٢٨٥»

فبالجزم ، أما الرفع فعلى الاستئناف . والتقدير : فهو يغفر ، وأما الجزم فبالعطف على يحاسبكم ، ونقل عن أبى عمرو أنه أدغم الراء فى اللام فى قوله (يغفر لمن يشاء) قال صاحب الكشاف : انه لحن ونسبته إلى أبى عمرو كذب . وكيف يليق مثل هذا اللحن بأعلم الناس بالعربية

ثم قال ﴿ والله على كل شىء قدير ﴾ وقد بين بقوله (لله ما فى السماوات وما فى الأرض) أنه كامل الملك والملكوت ، وبين بقوله (وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) أنه كامل العلم والاحاطة ، ثم بين بقوله (والله على كل شىء قدير) أنه كامل القدرة ، مستولى على كل الممكنات بالقهر والقدرة والتكوين والاعدام ، ولا كمال أعلى وأعظم من حصول الكمال فى هذه الصفات ، والموصوف بهذه الكمالات يجب على كل عاقل أن يكون عبداً منقاداً له ، خاضعا لأوامره ونواهيه، محترزاً عن سخطه ونواهيه ، وبالله التوفيق

قوله تعالى ﴿ آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير ﴾ فى الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى كيفية النظم وجوه : الأول : وهو أنه تعالى لما بين فى الآية المتقدمة كمال الملك ، وكمال العلم . وكمال القدرة لله تعالى ، وذلك يوجب كمال صفات الربوبية أتبع ذلك بأن بين كون المؤمنين فى نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله تعالى ، وذلك هو كمال العبودية ، وإذا ظهر لنا كمال الربوبية . وقد ظهرمنا كمال العبودية ، فالمرجو من عميم فضله وإحسانه أن يظهر يوم القيامة فى حقنا كمال العناية والرحمة والاحسان ، اللهم حقق هذا الأمل

﴿ الوجه الثانى فى النظم ﴾ أنه تعالى لما قال (وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) بين أنه لا يخفى عليه من سرنا وجهرنا ، وباطننا وظاهرنا شىء البتة ، ثم انه تعالى ذكر عقيب ذلك ما يجرى مجرى المدح لنا ، والثناء علينا ، فقال (آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون) كأنه بفضله يقول

عبدى أنا وان كنت أعلم جميع أحوالك ، فلاأظهرمن أحوالك ولاأذكرمنها الاما يكون مدحا لك وثناء عليك ، حتى تعلم أنى كما أنا الكامل فى الملك والعلم والقدرة ، فأنا الكامل فى الجود والرحمة ، وفى اظهار الحسنات ، وفى الستر على السيئات

﴿الوجه الثالث﴾ أنه بدأ فى السورة بمدح المتقين الذين يؤمنون بالغيب ، ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ، وبين فى آخرالسورة أنالذين مدحهم فىأول السورة هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فقال (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين أحد من رسله) وهذا هوالمراد بقوله فىأول السورة (الذين يؤمنون بالغيب)

ثم قال ههنا ﴿وقالوا سمعنا وأطعنا﴾ وهو المراد بقوله فى أول السورة (ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون

ثم قال ههنا ﴿غفرانك ربنا واليك المصير﴾ وهو المراد بقوله فى أول السورة (وبالآخرة هم يوقنون)

ثم حكى عنهم ههنا كيفية تضرعهم الى ربهم فى قولهم (ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا أوأخطأنا) الى آخرالسورة ، وهو المراد بقوله فى أول السورة (أولئك على هدى من ربهم وأولئكهم المفلحون) فانظر كيف حصلت الموافقة بين أول السورة وآخرها

﴿الوجه الرابع﴾ وهوأن الرسولاذا جاءه الملك من عندالله ، وقال له : ان الله بعثك رسولا الى الخلق ، فههنا الرسول لايمكنه أن يعرف صدق ذلك الملك الا بمعجزة يظهرها الله تعالى على صدق ذلك الملك فى دعواه ، ولولا ذلك المعجز لجوز الرسول أن يكون ذلك المخبر شيطانا ضالا مضلا ، وذلك الملك أيضا اذا سمع كلامالله تعالى افتقرالى معجزيدلعلىأن المسموع هو كلام الله تعالىلاغير . وهذه المراتب معتبرة أولها قيام المعجزة علىأن المسموع كلام الله لاغيره ، فيعرف الملك بواسطة ذلك المعجز أنه سمع كلام الله تعالى . وثانيها : قيام المعجزة عند النبى صلى الله عليه وسلم على أن ذلك الملك صادق فى دعواه ، وأنه ملك بعثه الله تعالى وليس بشيطان . وثالثها : أن تقوم المعجزة على يدالرسول عند الأمة حتى تستدل الأمة بها على أن الرسول صادق فى دعواه . فاذن لما لم يعرف الرسول كونه رسولا من عند الله لا تتمكن الأمة من أن يعرفوا ذلك ، فلما ذكر الله تعالى فى هذه السورة أنواع الشرائع وأقسام الاحكام ، قال (آمن الرسول) فبين أن الرسول عرف أن ذلك وحى من الله تعالى وصف اليه ، وأن الذى أخبره بذلك ملك مبعوث من قبل الله تعالى ، معصوم من التحريف ، وليس بشيطان مضل ، ثم ذكر ايمان الرسول صلى الله

عليه وسلم بذلك وهو المرتبة المتقدمة ، وذكر عقيبه إيمان المؤمنين بذلك وهو المرتبة المتأخرة ، فقال (والمؤمنون كل آمن بالله) ومن تأمل فى لطائف نظم هذه السورة ، وفى بدائع ترتيبها ، علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه ، فهو أيضا معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته ، ولعل الذين قالوا : انه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك ، الا أنى رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف ، غير متنبهين لهذه الأمور ، وليس الأمر فى هذا الباب كما قيل

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم فى الصغر

ونسأل الله تعالى أن ينفعنا بما علمنا ، ويعلمنا ما ينفعنا به بفضله ورحمته

﴿المسألة الثانية﴾ أما قوله تعالى ﴿آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه﴾ فالمعنى أنه عرف بالدلائل القاهرة والمعجزات الباهرة أن هذا القرآن وجملة ما فيه من الشرائع والأحكام . نزل من عند الله تعالى ، وليس ذلك من باب القاء الشياطين ، ولا من نوع السحر والكهانة والشعبذة ، وانما عرف الرسول لأنه صلى الله عليه وسلم ذلك بما ظهر من المعجزات القاهرة على يد جبريل صلى الله عليه وسلم

فأما قوله ﴿والمؤمنون﴾ ففيه احتمالان : أحدهما : أن يتم الكلام عند قوله (والمؤمنون) فيكون المعنى: آمن الرسول والمؤمنون بما أنزل اليه من ربه ، ثم ابتدأ بعد ذلك بقوله (كل آمن بالله) والمعنى: كل واحد من المذكورين فيما تقدم ، وهم الرسول والمؤمنون آمن بالله

﴿والاحتمال الثانى﴾ أن يتم الكلام عند قوله (بما أنزل اليه من ربه) ثم يبتدىء من قوله (والمؤمنون كل آمن بالله) ويكون المعنى أن الرسول آمن بكل ما أنزل اليه من ربه ، وأما المؤمنون فانهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله ، فالوجه الأول يشعر بأنه عليه الصلاة والسلام ما كان مؤمنا بربه ثم صار مؤمنا بربه ، ويحمل عدم الايمان على وقت الاستدلال ، وعلى الوجه الثانى يشعر اللفظ بأن الذى حدث هو إيمانه بالشرائع التى أنزلت عليه ، كما قال (ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان) وأما الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الاجمال ، فقد كان حاصلا منذ خلقه الله من أول الأمر ، وكيف يستبعد ذلك مع أن عيسى عليه السلام حين انفصل عن أمه قال : انى عبد الله آتانى الكتاب . فاذاً لم يبعد أن عيسى عليه السلام رسولا من عند الله حين كان طفلا ، فكيف يستبعد أن يقال :ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان عارفا بربه من أول ما خلق كامل العقل

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أن الرسول آمن بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وإنما خص الرسول بذلك لأن الذى أنزل اليه من ربه قد يكون كلاما

متلوا يسمعه الغير ويعرفه ، ويمكنه أن يؤمن به . وقد يكون وحياً لايعلمه سواه ، فيكون هو صلى الله عليه وسلم مختصابالايمان به . ولا يتمكن غيره من الايمان به فلهذا السبب كان الرسول مختصا فى باب الايمان بما لايمكن حصوله فى غيره

ثم قال الله تعالى ﴿والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذه الآية دلت على أن معرفة هذه المراتب الأربعة من ضرورات الايمان

﴿فالمرتبة الأولى﴾ هى الايمان بالله سبحانه وتعالى . وذلك لأنه مالم يثبت أن للعالم صانعا قادرا على جميع المقدورات . عالما بجميع المعلومات : غنيا عن كل الحاجات . لايمكن معرفة صدق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام . فكانت معرفة الله تعالى هى الأصل . فلذلك قدم الله تعالى هذه المرتبة فى الذكر

﴿والمرتبة الثانية﴾ أنه سبحانه وتعالى انما يوحى الى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة الملائكة ، فقال (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده) وقال (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى باذنه مايشاء) وقال (فإنه نزله على قلبك) وقال (نزل به الروح الأمين على قلبك) وقال (علمه شديد القوى) فاذا ثبت أن وحى الله تعالى انما يصل الى البشر بواسطة الملائكة . فالملائكة يكونون كالواسطة بين الله تعالى وبين البشر ، فلهذا السبب جعل ذكر الملائكة فى المرتبة الثانية ، ولهذا السر قال أيضا (شهد الله أنه لا إله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط)

﴿والمرتبة الثالثة﴾ الكتب . وهو الوحى الذى يتلقفه الملك من الله تعالى ويوصله الى البشر ، وذلك فى ضرب المثال يجرى مجرى استنارة سطح القمر من نور الشمس ، فذات الملك كالقمر . وذات الوحى كاستنارة القمر فكما أن ذات القمر مقدمة فى الرتبة على استنارته ، فكذلك ذات الملك متقدم على حصول ذلك الوحى المعبر عنه بهذه الكتب ، فلهذا السبب كانت الكتب متأخرة فى الرتبة عن الملائكة ، فلا جرم أخر الله تعالى ذكر الكتب عن ذكر الملائكة

﴿والمرتبة الرابعة﴾ الرسل وهم الذين يقتبسون أنوار الوحى من الملائكة ، فيكونون متأخرين فى الدرجة عن الكتب ، فلهذا السبب جعل الله تعالى ذكر الرسل فى المرتبة الرابعة . واعلم أن فى ترتيب هذه المراتب الأربعة على هذا الوجه أسراراً غامضة . وحكما عظيمة . لايحسن إيداعها فى الكتب والقدر الذى ذكرناه كاف فى التشريف

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بالايمان بالله عبارة عن الايمان بوجوده، وبصفاته، وبأفعاله، وبأحكامه، وبأسمائه

أما الايمان بوجوده فهو أن يعلم أن وراء المتحيزات موجوداً خالقاً لها، وعلى هذا التقدير فالمجسم لا يكون مقراً بوجود الاله تعالى ؛ لأنه لا يثبت ماوراء المتحيزات شيئا آخر . فيكون اختلافه معنا فى اثبات ذات الله تعالى، أما الفلاسفة والمعتزلة فانهم مقرون باثبات موجود سوى المتحيزات موجد لها، فيكون الخلاف معهم لا فى الذات بل فى الصفات

وأما الايمان بصفاته . فالصفات إما سلبية، وإما ثبوتية

﴿فأما السلبية﴾ فهى أن يعلم أنه فرد منزه عن جميع جهات التركيب، فان كل مركب مفتقر إلى كل واحد من أجزائه . وكل واحد من أجزائه غيره فهو مركب، فهو مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته، وكل ماليس ممكنا لذاته بل كان واجباً لذاته، امتنع أن يكون مركباً بوجه من الوجوه، بل كان فرداً مطلقاً، وإذا كان فرداً فى ذاته لزم أن لا يكون متحيزاً، ولا جسما، ولا جوهرا . ولا فى مكان، ولا حالا . ولا فى محل، ولا متغيراً، ولا محتاجا بوجه من الوجوه البتة

﴿وأما الصفات الثبوتية﴾ فبأن يعلم أن الموجب لذاته نسبته إلى بعض الممكنات كنسبته إلى البواقى . فلما رأينا أن هذه المخلوقات وقعت على وجه يمكن وقوعها على خلاف تلك الأحوال علمنا أن المؤثر فيها قادر مختار لا موجب بالذات، ثم يستدل بما فى أفعاله من الاحكام والاتقان على كمال علمه، فحينئذ يعرفه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا موصوفا منعوتا بالجلال وصفات الكمال، وقد استقصينا ذلك فى تفسير قوله (الله لا إله الا هو الحى القيوم)

وأما الايمان بأفعاله، فبأن تعلم أن كل ماسواه فهو ممكن محدث، وتعلم ببديهة عقلك أن الممكن المحدث لا يوجد بذاته، بل لابد له من موجد يوجده . وهو القديم، وهذا الدليل يحملك على أن تجزم بأن كل ماسواه فانما حصل بتخليقه وإيجاده وتكوينه. إلا أنه وقع فى البين عقدة وهى الحوادث التى هى الأفعال الاختيارية للحيوانات . فالحكم الأول وهو أنها ممكنة محدثة فلا بد من إسنادها الى واجب الوجود مطرد فيها

فان قلت : انى أجد من نفسى أنى ان شئت أن أتحرك تحركت، وإن شئت أن لا أتحرك لم أتحرك فكانت حركاتى وسكناتى بى لا بغيرى

فنقول : قد علقت حركتك بمشيئتك لحركتك . وسكونك بمشيئتك لسكونك، فقبل حصول مشيئة

الحركة لاتتحرك وقبل حصول مشيئة السكون لا تسكن ، وعند حصول مشيئة الحركة لابد وأن تتحرك

إذا ثبت هذا فنقول : هذه المشيئة كيف حدثت فان حدوثها إما أن يكون لا بمحدث أصلا أو يكون بمحدث . ثم ذلك المحدث اما أن يكون هو العبد أو الله تعالى . فان حدثت لا بمحدث نقد لزم نفى الصانع . وان كان محدثها هو العبد افتقر فى إحداثها إلى مشيئة أخرى ولزم التسلسل . فثبت أن محدثها هو الله سبحانه وتعالى

إذا ثبت هذا فنقول : لا اختيار للانسان فى حدوث تلك المشيئة ، وبعد حدوثها فلا اختيار له فى ترتب الفعل عليها الا المشيئة به . ولا حصول لفعل بعد المشيئة . فالانسان مضطر فى صورة مختار . فهذا كلام قاهر قوى ، وفى معارضته إشكالان : أحدهما : كيف يليق بكمال حكمة الله تعالى إيجاد هذه القبائح والفواحش من الكفر والفسق . والثانى : أنه لو كان الكل بتخليقه فكيف توجه الأمر والنهى ، والمدح والذم ، والثواب والعقاب على العبد . فهذا هو الحرف المعول عليه من جانب الخصم ، الا أنه وارد عليه أيضا فى العلم على ماقررناه فى مواضع عدة

﴿وأما المرتبة الرابعة فى الايمان بالله﴾ فهى معرفة أحكامه . ويجب أن يعلم فى أحكامه أمورا أربعة : أحدها : أنها غير معللة بعلة أصلا ؛ لأن كل ما كان معللا بعلة كان صاحبه ناقصا بذاته ، كاملا بغيره ، وذلك على الحق سبحانه محال . وثانيها : أن يعلم أن المقصود من شرعها منفعة عائدة الى العبد لا إلى الحق ، فانه منزه عن جلب المنافع ، ودفع المضار : وثالثها : أن يعلم أن له الالزام والحكم فى الدنيا كيف شاء وأراد . ورابعها : أنه يعلم أنه لا يجب لأحد على الحق بسبب أعماله وأفعاله شىء . وأنه سبحانه فى الآخرة يغفر لمن يشاء بفضله ، ويعذب من يشاء بعدله . وأنه لا يقبح منه شىء ، ولا يجب عليه شىء ؛ لأن الكل ملكه وملكه ، والمملوك المجازى لا حق له على المالك المجازى . فكيف المملوك الحقيقى مع المالك الحقيقى

﴿وأما المرتبة الخامسة فى الايمان بالله﴾ فمعرفة أسمائه . قال فى الأعراف (ولله الأسماء الحسنى) وقال فى بنى إسرائيل (أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) وقال فى طه (الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى) وقال فى آخر الحشر (له الأسماء الحسنى يسبح له مافى السموات والأرض) والأسماء الحسنى هى الأسماء الواردة فى كتب الله المنزلة على ألسنة أنبيائه المعصومين . وهذه الاشارة إلى معاقد الايمان بالله

وأما الايمان بالملائكة ، فهو من أربعة أوجه : أولها : الايمان بوجودها ، والبحث عن أنها روحانية محضة ، أو جسمانية ، أو مركبة من القسمين ، وبتقدير كونها جسمانية فهى أجسام

لطيفة أو كثيفة ، فان كانت لطيفة فهى أجسام نورانية ، أو هوائية . وان كانت كذلك فكيف يمكن أن تكون مع لطافة أجسامها بالغة فى القوة إلى الغاية القصوى . فذاك مقام العلماء الراسخين فى علوم الحكمة القرآنية والبرهانية

﴿والمرتبة الثانية فى الايمان بالملائكة﴾ العلم بأنهم معصومون مطهرون ، يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون مايؤمرون ، لايستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون . فان لذتهم بذكر الله . وأنسهم بعبادة الله ، وكما أن حياة كل واحد منا بنفسه الذى هو عبارة عن استنشاق الهواء . فكذلك حياتهم بذكر الله تعالى ومعرفته وطاعته

﴿والمرتبة الثالثة﴾ أنهم وسائط بين الله وبين البشر ، فكل قسم منهم متوكل على قسم من أقسام هذا العالم ، كما قال سبحانه (والصافات صفاً فالزاجرات زجرا) وقال (والذاريات ذروا فالحاملات وقرا) وقال (والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا) وقال (والنازعات غرقا والناشطات نشطا) ولقد ذكرنا فى تفسير هذه الآيات أسراراً مخفية ، إذا طالعها الراسخون فى العلم وقفوا عليها

﴿والمرتبة الرابعة﴾ أن كتب الله المنزلة إنما وصلت إلى الأنبياء بواسطة الملائكة ، قال الله تعالى (انه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين) فهذه المراتب لابد منها فى حصول الايمان بالملائكة . فكلما كان غوص العقل فى هذه المراتب أشد كان إيمانه بالملائكة أتم .

﴿وأما الايمان بالكتب﴾ فلا بد فيه من أمور أربعة : أولها : أن يعلم أن هذه الكتب وحى من الله تعالى إلى رسوله . وأنها ليست من باب الكهانة ، ولا من باب السحر ، ولا من باب القاء الشياطين والأرواح الخبيثة . وثانيها : أن يعلم أن الوحى بهذه الكتب وإن كان من قبل الملائكة المطهرين ، فالله تعالى لم يمكن أحدا من الشياطين من القاء شىء من ضلالاتهم فى أثناء هذا الوحى الطاهر . وعند هذا يعلم أن من قال : ان الشيطان ألقى قوله : تلك الغرانيق العلا فى أثناء الوحى ، فقد قال قولا عظيما ، وطرق الطعن والتهمة إلى القرآن

﴿والمرتبة الثالثة﴾ أن هذا القرآن لم يغير ولم يحرف ، ودخل فيه فساد قول من قال : ان ترتيب القرآن على هذا الوجه شىء فعله عثمان رضى الله عنه . فان من قال ذلك أخرج القرآن عن كونه حجة .

﴿والمرتبة الرابعة﴾ أن يعلم أن القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه ، وأن محكمه

يكشف عن متشابهه.

﴿وأما الايمان بالرسل﴾ فلا بد فيه من أمور أربعة

﴿المرتبة الأولى﴾ أن يعلم كونهم معصومين من الذنوب . وقد أحكمنا هذه المسألة فى تفسير قوله (فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه) وجميع الآيات التى يتمسك بها المخالفون قد ذكرنا وجه تأويلاتها فى هذا التفسير بعون الله سبحانه وتعالى

﴿والمرتبة الثانية﴾ من مراتب الايمان بهم: أن يعلم أن النبى أفضل ممن ليس بنبى. ومن الصوفية من ينازع فى هذا الباب .

﴿المرتبة الثالثة﴾ قال بعضهم : انهم أفضل من الملائكة ، وقال كثير من العلماء : ان الملائكة السماوية أفضل منهم ، وهم أفضل من الملائكة الأرضية . وقد ذكرنا هذه المسألة فى تفسير قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) ولأرباب المكاشفات فى هذه المسألة مباحثات غامضة .

﴿المرتبة الرابعة﴾ أن يعلم أن بعضهم أفضل من البعض ، وقد بينا ذلك فى تفسير قوله تعالى (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) ومنهم من أنكر ذلك وتمسك بقوله تعالى له فى هذه الآية (لا نفرق بين أحد من رسله)

وأجاب العلماء عنه بأن المقصود من هذا الكلام شىء آخر ، وهو أن الطريق الى إثبات نبوة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذا كانوا حاضرين هو ظهور المعجزة على وفق دعاويهم . فاذا كان هذا هو الطريق ، وجب فى حق كل من ظهرت المعجزة على وفق دعواه أن يكون صادقا . وان لم يصح هذا الطريق وجب أن لا يدل فى حق أحد منهم على صحة رسالته . فأما أن يدل على رسالة البعض دون البعض فقول فاسد متناقض ، والغرض منه تزييف طريقة اليهود والنصارى الذين يقرون بنبوة موسى وعيسى ، ويكذبون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم . فهذا هو المقصود من قوله تعالى (لا نفرق بين أحد من رسله) لا ما ذكرتم من أنه لا يجوز أن يكون بعضهم أفضل من البعض فهذا هو الاشارة الى أصول الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ حمزة (وكتابه) على الواحد ، والباقون (كتبه) على الجمع . أما الأول ففيه وجهان : أحدهما : أن المراد هو القرآن ، ثم الايمان به يتضمن الايمان بجميع الكتب والرسل . والثانى : على معنى الجنس ، فيوافق معنى الجمع . ونظيره قوله تعالى (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق) فان قيل : ان اسم الجنس إنما يفيد العموم إذا

كان مقرونا بالألف واللام . وهذه مضافة

قلنا : قد جاء المضاف من الأسماء ونعنى به الكثرة . قال الله تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقال الله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) وهذا الاحلال شائع فى جميع الصيام ، قال العلماء : والقراءة بالجمع أفضل لمشاكلة ما قبله وما بعده من لفظ الجمع ، ولأن أكثر القراء عليه . واعلم أن القراء أجمعوا فى قوله (ورسله) على ضم السين ، وعن أبى عمرو سكونها ، وعن نافع (وكتبه ورسله) مخففين . وحجة الجمهور أن أصل الكلمة على فعل بضم العين ، وحجة أبى عمرو هى أن لا يتوالى أربع متحركات ، لأنهم كرهوا ذلك . ولهذا لم تتوال هذه الحركات فى شعر إلا أن يكون مزاحفا ، وأجاب الأولون أن ذلك مكروه فى الكلمة الواحدة ، أما فى الكلمتين فلا بدليل أن الادغام غير لازم فى وجعل ذلك . مع أنه قد توالى فيه خمس متحركات . والكلمة إذا اتصل بها ضمير فهى كلمتان لا كلمة واحدة

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (لا نفرق بين أحد من رسله) فيه محذوف ، والتقدير يقولون : لا نفرق بين أحد من رسله ، كقوله (والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا) معناه يقولون : أخرجوا ، وقال (والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله) أى قالوا هذا

﴿المسألة الخامسة﴾ قرأ أبو عمرو (يفرق) بالياء على أن الفعل لكل ، وقرأ عبد الله (لا يفرقون)

﴿المسألة السادسة﴾ أحد فى معنى الجمع كقوله (فما منكم من أحد عنه حاجزين) والتقدير : لا نفرق بين جميع رسله ، هذا هو الذى قالوه ، وعندى أنه لا يجوز أن يكون أحد ههنا فى معنى الجمع ، لأنه يصير التقدير لا نفرق بين جميع رسله ، وهذا لا ينافى كونهم مفرقين بين بعض الرسل والمقصود بالنفى هو هذا لأن اليهود والنصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل ، بل بين البعض ، وهو محمد صلى الله عليه وسلم . فثبت أن التأويل الذى ذكروه باطل ، بل معنى الآية : لا نفرق بين أحد من الرسل وبين غيره فى النبوة . فاذا فسرنا بهذا حصل المقصود من الكلام والله أعلم

ثم قال الله تعالى ﴿وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير﴾ وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الكلام فى نظم هذه الآية من وجوه : الأول : وهو أن كمال الانسان فى أن يعرف الحق لذاته . والخير لأجل العمل به ، واستكمال القوة النظرية بالعلم ، واستكمال القوة العملية بفعل الخيرات ، والقوة النظرية أشرف من القوة العملية ، والقرآن مملوء من ذكرهما بشرط أن تكون القوة النظرية مقدمة على العملية ، قال عن ابراهيم (رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين)

فالحكم كمال القوة النظرية (وألحقنى بالصالحين) كمال القوة العملية . وقد أطنبنا فى شواهد هذا المعنى من القرآن فيما تقدم من هذا الكتاب

اذا عرفت هذا فنقول : الأمر فى هذه الآية أيضا كذلك ، فقوله (كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله) إشارة الى استكمال القوة النظرية بهذه المعارف الشريفة وقوله (وقالوا سمعنا وأطعنا) اشارة إلى استكمال القوة العملية الانسانية بهذه الأعمال الفاضلة الكاملة . ومن وقف على هـــذه النكتة علم اشتمال القرآن على أسرار عجيبة غفل عنها الأكثرون .

﴿والوجه الثانى﴾ من النظم فى هذه الآية أن للانسان أياما ثلاثة : الامس . والبحث عنه يسمى بمعرفة المبدإ ، واليوم الحاضر . والبحث عنه يسمى بعلم الوسط . والغد والبحث عنه يسمى بعلم المعاد والقرآن مشتمل على رعاية هذه المراتب الثلاثة ؛ قال فى آخر سورة هود (ولله غيب السماوات والأرض واليه يرجع الأمر كله) وذلك إشارة الى معرفة المبدإ ولما كانت الكمالات الحقيقية ليست إلا العلم والقدرة . لا جرم ذكرها فى هذه الآية ، وقوله (ولله غيب السموات والأرض) إشارة الى كمال العلم ، وقوله (واليه يرجع الأمر كله) إشارة الى كمال القدرة ، فهذا هو الاشارة الى علم المبدأ وأما علم الوسط وهو علم ما يجب اليوم أن يشتغل به . فله أيضا مرتبتان : البداية والنهاية ، أما البداية فالاشتغال بالعبودية ، وأما النهاية فقطع النظر عن الأسباب ، وتفويض الأمور كلها الى مسبب الأسباب . وذلك هو المسمى بالتوكل ، فذكر هذين المقامين فقال (فاعبده وتوكل عليه) وأما علم المعاد فهو قوله (وما ربك بغافل عما يعملون) أى فيومك غدا سيصل فيه نتائج أعمالك اليك ، فقد اشتملت هذه الآية على كمال ما يبحث عنه فى هذه المراتب الثلاثة . ونظيرها أيضا قوله سبحانه وتعالى (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) وهو إشارة الى علم المبدأ . ثم قال (وسلام على المرسلين) وهو إشارة الى علم الوسط ، ثم قال (والحمد لله رب العالمين) وهو إشارة الى علم المعاد على ما قال فى صفة أهل الجنة (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين)

إذا عرفت هذا فنقول : تعريف هذه المراتب الثلاثة مذكور فى آخر سورة البقرة . فقوله (آمن الرسول) الى قوله (لا نفرق بين أحد من رسله) إشارة الى معرفة المبدأ . وقوله (وقالوا سمعنا وأطعنا) إشارة الى علم الوسط . وهو معرفة الأحوال التى يجب أن يكون الانسان عالما مشتغلا بها . مادام يكون فى هذه الحياة الدنيا ، وقوله (غفرانك ربنا واليك المصير) إشارة الى علم المعاد ، والوقوف على هذه الأسرار ينور القلب ويجذبه من ضيق عالم الأجسام ، إلى فسحة عالم

الأفلاك ، وأنوار بهجة السموات

﴿الوجه الثالث فى النظم﴾ أن المطالب قسمان : أحدهما : البحث عن حقائق الموجودات . والثانى : البحث عن أحكام الأفعال فى الوجوب والجواز والحظر ، أما القسم الأول فمستفاد من العقل ، والثانى مستفاد من السمع . والقسم الأول هو المراد بقوله (والمؤمنون كل آمن بالله) والقسم الثانى هو المرد بقوله (وقالوا سمعنا وأطعنا)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى رحمه الله : قوله (سمعنا وأطعنا) أى سمعنا قولهوأطعنا أمره ، الاأنه حذف المفعول لأن فى الكلام دليلا عليه من حيث مدحوا به

وأقول : هذا من الباب الذى ذكره عبدالقاهر النحوى رحمه الله أن حذف المفعول فيه ظاهرا وتقديرا أولى لأنك اذا جعلت التقدير : سمعنا قوله ، وأطعنا أمره ، فاذن ههنا قول آخر غير قوله ، وأمرآخر يطاع سوى أمره ، فاذا لم يقدر فيه ذلك المفعول أفاد أنه ليس فى الوجود قول يجب سمعه الا قوله وليس فى الوجود أمر يقال فى مقابلته : أطعنا الا أمره . فكان حذف المفعول صورة ومعنى فى هذا الموضع أولى

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أنه تعالى لما وصف إيمان هؤلاء المؤمنين وصفهم بعد ذلك بأنهم يقولون : سمعنا وأطعنا . فقوله (سمعنا) ليس المراد منه السماع الظاهر ، لأن ذلك لايفيد المدح ، بل المراد أنا سمعناه بآذان عقولنا ، أى عقلناه وعلمنا صحته ، وتيقنا أن كل تكليف ورد على لسان الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام الينا فهو حق صحيح واجب القبول ، والسمع بمعنى القبول والفهم وارد فى القرآن ، قال الله تعالى (إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) والمعنى : لمن سمع الذكرى بفهم حاضر ، وعكسه قوله تعالى (كأن لم يسمعها كأن فى أذنيه وقرا) ثم قال بعد ذلك (وأطعنا) فدل هذا على أنه كما صح اعتقادهم فى هذه التكاليف ، فهم ما أخلوا بشىء منها . فجمع الله تعالى بهذين اللفظين كل ما يتعلق بأبواب التكليف علما وعملا

ثم حكى عنهم بعد ذلك أنهم قالوا (غفرانك ربنا واليك المصير) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذه الآية سؤال ، وهو أن القوم لما قبلوا التكاليف وعملوا بها ، فأى حاجة بهم إلى طلبهم المغفرة

والجواب من وجوه : الأول : أنهم وإن بذلوا مجهودهم فى أداء هذه التكاليف الا أنهم كانوا خائفين من تقصير يصدر عنهم ، فلما جوزوا ذلك قالوا (غفرانك ربنا) ومعناه أنهم يلتمسون

من قبله الغفران فيما يخافون من تقصيرهم فيما يأتون ويذرون . والثانى : روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «انه ليغان على قلبى وانى لأستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة» فذكروا لهذا الحديث تأويلات من جملتها أنه عليه الصلاة والسلام كان فى الترقى فى درجات العبودية. فكان كلما ترقى من مقام الى مقام أعلى من الأول رأى الأول حقيراً ، فكان يستغفر الله منه ، فحمل طلب الغفران فى القرآن فى هذه الآية على هذا الوجه أيضاً غير مستبعد . والثالث : أن جميع الطاعات فى مقابلة حقوق إلهيته جنايات ، وكل أنواع المعارف الحاصلة عند الخلق فى مقابلة أنوار كبريائه تقصير وقصور وجهل ، ولذلك قال (وما قدروا الله حق قدره) وإذا كان كذلك ، فالعبد فى أى مقام كان من مقام العبودية ، وان كان عالما جداً إذا قوبل ذلك بجلال كبرياء الله تعالى، صار عين التقصير الذى يجب الاستغفار منه ، وهذا هو السر فى قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم (فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك) فان مقامات عبوديته وإن كانت عالية إلا أنه كان ينكشف له فى درجات مكاشفاته أنها بالنسبة إلى ما يليق بالحضرة الصمدية عن التقصير ، فكان يستغفر منها ، وكذلك حكى عن أهل الجنة كلامهم فقال (دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام) فسبحانك اللهم إشارة الى التنزيه

ثم أنه قال (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) يعنى أن كل الحمد لله وان كنا لا نقدر على فهم ذلك الحمد بعقولنا ولا على ذكره بألسنتنا

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (غفرانك) تقديره : اغفر غفرانك ، ويستغنى بالمصدر عن الفعل فى الدعاء نحو سقيا ورعيا . قال الفراء : هو مصدر وقع موقع الأمر فنصب . ومثله الصلاة الصلاة ، والأسد الأسد ، وهذا أولى من قول من قال : نسألك غفرانك لأن هذه الصيغة لما كانت موضوعة لهذا المعنى ابتداء كانت أدل عليه ، ونظيره قولك : حمداً حمداً ، وشكراً شكراً ، أى أحمد حمداً ، وأشكر شكراً

﴿المسألة الثالثة﴾ أن طلب هذا الغفران مقرون بأمرين : أحدهما : بالاضافة اليه ، وهو قوله (غفرانك) والثانى : أردفه بقوله (ربنا) وهذان القيدان يتضمنان فوائد: احداها : أنت الكامل فى هذه الصفة . فأنت غافر الذنب . وأنت غفور (وربك الغفور ، وهو الغفور الودود) وأنت الغفار (واستغفروا ربكم إنه كان غفارا) يعنى أنه ليست غفاريته من هذا الوقت ، بل كان قبل هذا الوقت غفار الذنوب ، فهذه الغفارية كالحرفة له . فقوله ههنا (غفرانك) يعنى أطلب الغفران منك وأنت الكامل فى هذه الصفة ، والمطموع من الكامل فى صفة أن يعطى عطية كاملة . فقوله (غفرانك)

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا

طلب لغفران كامل ، وما ذاك إلا بأن يغفر جميع الذنوب بفضله ورحمته ، ويبدلها بالحسنات ، كما قال (فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات) . وثانيها : روى فى الحديث الصحيح «ان الله مائة جزء من الرحمة قسم جزءاً واحداً منها على الملائكة والجن والانس وجميع الحيوانات ، فبها يتراحمون، وادخر تسعة وتسعين جزءاً ليوم القيامة» فأظن أن المراد من قوله (غفرانك) هو ذلك الغفران الكبير ، كان العبد يقول : هب أن جرمى كبير لكن غفرانك أعظم من جرمى . وثالثها : كأن العبد يقول : كل صفة من صفات جلالك وإلهيتك ، فانما يظهر أثرها فى محل معين ، فلولا الوجود بعد العدم لما ظهرت آثار قدرتك ، ولولا الترتيب العجيب والتأليف الأنيق ، لما ظهرت آثار علمك. فكذا لولا جرم العبد وجنايته ، وعجزه وحاجته ، لما ظهرت آثار غفرانك ، فقوله (غفرانك) معناه طلب الغفران الذى لا يمكن ظهور أثره إلا فى حقى ، وفى حق أمثالى من المجرمين

وأما القيد الثانى ، وهو قوله (ربنا) ففيه فوائد . أولها : ربيتنى حين ما لم أذكرك بالتوحيد ، فكيف يليق بكرمك أن لا تربينى عند ما أفنيت عمرى فى توحيدك . وثانيها : ربيتنى حين كنت معدوما ، ولو لم تربنى فى ذلك الوقت لما تضررت به ، لأنى كنت أبقى حينئذ فى العدم ، وأما الآن فلو لم تربنى وقعت فى الضرر الشديد ، فأسألك أن لا تهملنى . وثالثها : ربيتنى فى الماضى فاجعل تربيتك لى فى الماضى شفيعى اليك فى أن تربينى فى المستقبل . ورابعها: ربيتنى فى الماضى فاتمام المعروف خير من ابتدائه ، فتمم هذه التربية بفضلك ورحمتك

ثم قال الله تعالى ﴿واليك المصير﴾ وفيه فائدتان : احداهما : بيان أنهم كما أقروا بالمبدأ، فكذلك أقروا بالمعاد ، لأن الايمان بالمبدأ أصل الايمان بالمعاد ، فان من أقر أن الله عالم بالجزئيات ، وقادر على كل الممكنات ، لابد وأن يقر بالمعاد . والثانية : بيان أن العبد متى علم أنه لابد من المصير اليه ، والذهاب إلى حيث لا حكم إلا حكم الله ، ولا يستطيع أحد أن يشفع إلا باذن الله ، كان إخلاصه فى الطاعات أتم ، واحترازه عن السيئات أكمل . وههنا آخر ماشرح الله تعالى من أيمان المؤمنين

قوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا

إن نسينا أو أخطأنا﴾

اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) يحتمل أن يكون ابتداء خبر من الله ويحتمل أن يكون حكاية عن الرسول والمؤمنين على نسق الكلام فى قوله (وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير) وقالوا (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ويؤيد ذلك ما أردفه من قوله (ربنا لا تؤاخذنا) فكأنه تعالى حكى عنهم طريقتهم فى التمسك بالايمان والعمل الصالح وحكى عنهم فى جملة ذلك أنهم وصفوا ربهم بأنه لا يكلف نفسا إلا وسعها

﴿المسألة الثانية﴾ فى كيفية النظم : ان قلنا ان هذا من كلام المؤمنين ، فوجه النظم أنهم لما قالوا (سمعنا وأطعنا) فكأنهم قالوا : كيف لا نسمع ولا نطيع ، وأنه تعالى لا يكلفنا إلا ما فى وسعنا وطاقتنا ، فاذا كان هو تعالى بحكم الرحمة الالهية لا يطالبنا إلا بالشيء السهل الهين ، فكذلك نحن بحكم العبودية وجب أن نكون سامعين مطيعين . وإن قلنا : ان هذا من كلام الله تعالى . فوجه النظم أنهم لما قالوا (سمعنا وأطعنا) ثم قالوا بعده (غفرانك ربنا) دل ذلك على أن قولهم (غفرانك) طلب للمغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير منهم على سبيل العمد . فلما كان قولهم (غفرانك) طلبا المغفرة فى ذلك التقصير ، لا جرم خفف الله تعالى عنهم ذلك وقال (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) والمعنى أنكم إذا سمعتم وأطعتم ، وما تعمدتم التقصير ، فعند ذلك لو وقع منكم نوع تقصير على سبيل السهو والغفلة ، فلا تكونوا خائفين منه ، فان الله تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها . وبالجملة فهذا إجابة لهم فى دعائهم فى قولهم (غفرانك ربنا)

﴿المسألة الثالثة﴾ يقال : كلفته الشيء فتكلف ، والكلفة اسم منه . والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه ، قال الفراء : هو اسم كالوجد والجهد ، وقال بعضهم : الوسع دون المجهود فى المشقة . وهو ما يتسع له قدرة الانسان

﴿المسألة الرابعة﴾ المعتزلة عولوا على هذه الآية فى أنه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه ولا يقدر عليه . ونظيره قوله تعالى (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) وقوله (يريد الله أن يخفف عنكم) وقوله (يريد الله بكم اليسر) وقالوا : هذه الآية صريحة فى نفى تكليف ما لا يطاق . قالوا : وإذا ثبت هذا فههنا أصلان: الأول أن العبد موجد لأفعال نفسه ، فانه لو كان موجدها هو الله تعالى ، لكان تكليف العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق . فان الله تعالى إذا خلق الفعل وقع لا محالة ولا قدرة البتة للعبد على ذلك الفعل ولا على تركه . أما انه لا قدرة له على الفعل فلأن ذلك الفعل

وجد بقدرة الله تعالى ، والموجود لا يوجد ثانيا ، وأما انه لا قدرة له على الدفع فلأن قدرته أضعف من قدرة الله تعالى ، فكيف تقوى قدرته على دفع قدرة الله تعالى وإذا لم يخلق الله الفعل استحال أن يكون للعبد قدرة على التحصيل ، فثبت أنه لو كان الموجد لفعل العبد هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق . والثانى : أن الاستطاعة قبل الفعل والا لكان الكافر المأمور بالايمان لم يكن قادراً على الايمان ، فكان ذلك التكليف بما لا يطاق هذا تمام استدلال المعتزلة فى هذا الموضع

أما الأصحاب فقالوا : دلت الدلائل العقلية على وقوع التكليف على هذا الوجه ، فوجب المصير إلى تأويل هذه الآية

﴿الحجة الأولى﴾ أن من مات على الكفر ينبىء موته على الكفر أن الله تعالى كان عالما فى الأزل بأنه يموت على الكفر ولا يؤمن قط ، فكان العلم بعدم الايمان موجودا . والعلم بعدم الايمان ينافى وجود الايمان على ماقررناه فى مواضع ، وهو أيضاً مقدمة بينة بنفسها . فكان تكليفه بالايمان مع حصول العلم بعدم الايمان تكليفاً بالجمع بين النقيضين ، وهذه الحجة كما أنها جارية فى العلم ، فهى أيضاً جارية فى الجبر .

﴿الحجة الثانية﴾ أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعى ، وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى ومتى كان الأمر كذلك كان تكليف مالا يطاق لازما . انما قلنا : ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعى . لأن قدرة العبد لما كانت صالحة للفعل والترك ، فلو ترجح أحد الجانبين على الآخر من غير مرجح لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفى الصانع ، وانما قلنا : ان تلك الداعية من الله تعالى لأنها لو كانت من العبد لافتقر إيجادها إلى داعية أخرى ، ولزم التسلسل ، وانما قلنا : انه متى كان الأمر كذلك لزم الجبر . لأن عند حصول الداعية المرجحة لأحد الطرفين صار الطرف الآخر مرجوحا ، والمرجوح ممتنع الوقوع ، وإذا كان المرجوح ممتنعاً كان الراجح واجبا ضرورة أنه لا خروج عن النقيضين ، فاذن صدور الايمان من الكافر يكون ممتنعاً وهو مكلف به . فكان التكليف تكليف ما لا يطاق

﴿الحجة الثالثة﴾ أن التكليف إما أن يتوجه على العبد حال استواء الداعيين . أو حال رجحان أحدهما . فان كان الأول فهو تكليف ما لا يطاق ، لأن الاستواء يناقض الرجحان ، فاذا كلف حال حصول الاستواء بالرجحان . فقد كلف بالجمع بين النقيضين ، وان كان الثانى فالراجح واجب ، والمرجوح ممتنع ، وان وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب ، وان وقع بالمرجوح

فقد وقع بالممتنع .

﴿الحجة الرابعة﴾ أنه تعالى كلف أبا لهب بالايمان ، والايمان تصديق الله فى كل ما أخبر عنه . وهو مما أخبر أنه لا يؤمن ، فقد صار أبو لهب مكلفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، وذلك تكليف ما لا يطاق .

﴿الحجة الخامسة﴾ العبد غير عالم بتفاصيل فعله ، لأن من حرك أصبعه لم يعرف عددالاحيان التى حرك اصبعه فيها . لأن الحركة البطيئة عبارة عند المتكلمين عن حركات مختلطة بسكنات ، والعبد لم يخطر بباله أنه يتحرك فى بعض الأحيان ، ويسكن فى بعضها . وأنه أين تحرك وأين سكن . وإذا لم يكن عالما بتفاصيل فعله لم يكن موجداً لها ، لأنه لم يقصد إيجاد ذلك العددالمخصوص من الأفعال ، فلو فعل ذلك العدد دون الأزيد ودون الأنقص فقد ترجح الممكن لالمرجح وهو محال . فثبت أن العبد غير موجد ، فاذا لم يكن موجداً كان تكليف ما لا يطاق لازما على ماذكرتم ، فهذه وجوه عقلية قطعية يقينية فى هذا الباب ، فعلمنا أنه لا بد للآية من التأويل وفيه وجوه . الأول وهو الأصوب : أنه قد ثبت أنه متى وقع التعارض من القاطع العقلى ، والظاهر السمعى ، فاما أن يصدقهما وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، واما أن يكذبهما وهو محال ، لأنه إبطال النقيضين ، واما أن يكذب القاطع العقلى ، ويرجح الظاهر السمعى ، وذلك يوجب تطرق الطعن فى الدلائل العقلية . ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن ، وترجيح الدليل السمعى يوجب القدح فى الدليل العقلى والدليل السمعى معا . فلم يبق إلا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية ، ويحمل الظاهر السمعى على التأويل ، وهذا الكلام هو الذى تعول المعتزلة عليه أبدا فى دفع الظواهر التى تمسك بها أهل التشبيه . فبهذا الطريق علمنا أن لهذه الآية تأويلا فى الجملة ، سواء عرفناه أولم نعرفه، وحينئذ لا يحتاج إلى الخوض فيه على سبيل التفصيل

﴿الوجه الثانى فى الجواب﴾ هو أنه لا معنى للتكليف فى الأمر والنهى الا الاعلام بأنه متى فعل كذا فانه يثاب ، ومتى لم يفعل فانه يعاقب ، فاذا وجد ظاهر الأمر فان كان المأمور به ممكنا كان ذلك أمراً وتكليفاً فى الحقيقة ، والا لم يكن فى الحقيقة تكليفا . بل كان إعلاما بنزول العقاب به فى الدار الآخرة ، وإشعاراً بأنه انما خلق للنار

﴿والجواب الثالث﴾ وهو أن الانسان ما دام لم يمت ، وأنا لا ندرى أن الله تعالى علم منه أنه يموت على الكفر أو ليس كذلك ، فنحن شاكون فى قيام المانع ، فلا جرم نأمره بالايمان ونحثه عليه . فاذا مات على الكفر علمنا بعد موته أن المانع كان قائما فى حقه ، فتبين أن شرط

التكليف كان زائلا عنه حال حياته ، وهذا قول طائفة من قدماء أهل الجبر

﴿الجواب الرابع﴾ أنا بينا أن قوله (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ليس قول الله تعالى ، بل هو قول المؤمنين ، فلا يكون حجة ، الا أن هذا ضعيف ، وذلك لأن الله تعالى لما حكاه عنهم فى معرض المدح لهم والثناء عليهم ، فبسبب هذا الكلام وجب أن يكونوا صادقين فى هذا الكلام ، إذ لو كانوا كاذبين فيه لما جاز تعظيمهم بسببه ، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال فى هذا الموضع ، ونسأل الله العظيم أن يرحم عجزنا وقصور فهمنا ، وأن يعفو عن خطايانا ، فانا لا نطلب إلا الحق ، ولا نروم إلا الصدق

أما قوله تعالى ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أنه هل فى اللغة فرق بين الكسب والاكتساب . قال الواحدى رحمه الله : الصحيح عند أهل اللغة أن الكسب والاكتساب واحد لافرق بينهما ، قال ذو الرمة .

ألفى أباه بذاك الكسب يكتسب

والقرآن أيضاً ناطق بذلك ، قال الله تعالى (كل نفس بما كسبت رهينة) وقال (ولا تكسب كل نفس إلا عليها) وقال (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته) وقال (والذين يرمون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا) فدل هذا على إقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر ، ومن الناس من سلم الفرق ، ثم فيه قولان : أحدهما : أن الاكتساب أخص من الكسب ، لأن الكسب ينقسم إلى كسبه لنفسه ولغيره ، والاكتساب لايكون إلا ما يكتسب الانسان لنفسه خاصة ، يقال فلان كاسب لأهله ، ولا يقال مكتسب لأهله . والثانى : قال صاحب الكشاف : انما خص الخير بالكسب ، والشر بالاكتساب ، لأن الاكتساب اعتمال ، فلما كان الشر مما تشتهيه النفس وهى منجذبة اليه ، وأمارة به ، كانت فى تحصيله أعمل وأجد ، فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه . ولما لم يكن كذلك فى باب الخير . وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ المعتزلة احتجوا بهذه الآية على أن فعل العبد بايجاده وتكوينه ، قالوا لأن الآية صريحة فى إضافة خيره وشره اليه ، ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الاضافة ، ويجرى صدور أفعاله منه مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الأمور التى لاقدرة له عليها البتة والكلام فيه معلوم وبالله التوفيق ، قال القاضى : لو كان خالقا أفعالهم فما الفائدة فى التكليف وأما الوجه فى أن يسألوه أن لا يثقل عليهم والثقيل على قولهم كالخفيف فى أنه تعالى يخلقه فيهم وليس يلحقهم

به نصب ولا لغوب

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على فساد القول بالمحابطة قالوا : لأنه تعالى أثبت كلا الأمرين على سبيل الجمع ، فبين أن لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت ، وهذا صريح فى أن هذين الاستحقاقين يجتمعان . وأنه لا يلزم من طريان أحدهما زوال الآخر ، قال الجبائى : ظاهر الآية وان دل على الاطلاق إلا أنه مشروط ، والتقدير : لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح إذا لم تبطله ، وعليها ما اكتسبت من العقاب إذا لم تكفره بالتوبة ، وانما صرنا إلى اضمار هذا الشرط لما بينا أن الثواب يجب أن يكون منفعة خالصة دائمة وأن العقاب يجب أن يكون مضرة خالصة دائمة ، والجمع بينهما محال فى العقول فكان الجمع بين استحقاقيهما أيضا محالا

واعلم أن الكلام على هذه المسألة مر على الاستقصاء فى تفسير قوله تعالى (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) فلا نعيده

﴿المسألة الرابعة﴾ احتج كثير من المتكلمين بهذه الآية على أن الله تعالى لا يعذب الأطفال بذنوب آبائهم ، ووجه الاستدلال ظاهر فيه ، ونظيره قوله تعالى (ولا تزر وازرة وزر أخرى)

﴿المسألة الخامسة﴾ الفقهاء تمسكوا بهذه الآية فى إثبات أن الأصل فى الاملاك البقاء والاستمرار ، لأن اللام فى قوله (لها ما كسبت) يدل على ثبوت هذا الاختصاص ، وتأكد ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم «كل امرىء أحق بكسبه من والده وولده وسائر الناس أجمعين» وإذا تمهد هذا الأصل خرج عليه شىء كثير من مسائل الفقه

منها أن المضمونات لا تملك بأداء الضمان ، لأن المقتضى لبقاء الملك قائم ، وهو قوله (لها ما كسبت) والعارض الموجود إما الغصب وإما الضمان ، وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل أم الولد والمدبرة

ومنها أنه إذا غصب ساحة وأدرجها فى بنائه ، أو غصب حنطة فطحنها ، لا يزول الملك لقوله (لها ما كسبت)

ومنها أنه لا شفعة للجار ، لأن المقتضى لبقاء الملك قائم ، وهو قوله (لها ما كسبت) والفرق بين الشريك والجار ظاهر ، بدليل أن الجار لا يقدم على الشريك ، وذلك يمنع من حصول الاستواء ، ولأن التضرر بمخالطة الجار أقل ، ولأن فى الشركة يحتاج إلى تحمل مؤنة القسمة ، وهذا المعنى مفقود فى الجار

ومنها أن القطع لا يمنع وجوب الضمان ، لأن المقتضى لبقاء الملك قائم ، وهو قوله (لها ما

كسبت) والقطع لا يوجب زوال الملك ، بدليل أن المسروق متى كان باقيا قائما فانه يجب رده على المالك ، ولا يكون القطع مقتضيا زوال ملكه عنه

ومنها أن منكرى وجوب الزكاة احتجوا به . وجوابه أن الدلائل الموجبة للزكاة أخص ، والخاص مقدم على العام ، وبالجملة فهذه الآية أصل كبير فى فروع الفقه والله أعلم

ثم اعلم أنه تعالى حكى عن المؤمنين دعاءهم ، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم قال «الدعاء مخ العبادة» لأن الداعى يشاهد نفسه فى مقام الفقر والحاجة والذلة والمسكنة ، ويشاهد جلال الله تعالى وكرمه وعزته وعظمته . بنعت الاستغناء والتعالى وهو المقصود من جميع العبادات والطاعات ، فلهذا السبب ختم هذه السورة الشريفة المشتملة على هذه العلوم العظيمة بالدعاء والتضرع إلى الله ، والكلام فى حقائق الدعاء ذكرناه فى تفسير قوله تعالى (وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب) فقال (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى حكى عن المؤمنين أربعة أنواع من الدعاء ، وذكر فى مطلع كل واحد منها قوله (ربنا) الا فى النوع الرابع من الدعاء . فانه حذف هذه الكلمة عنها . وهو قوله (واعف عنا واغفر لنا)

أما النوع الأول فهو قوله ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لا تؤاخذنا أى لا تعاقبنا ، وإنما جاء بلفظ المفاعلة وهو فعل واحد ، لأن الناسى قد أمكن من نفسه . وطرق السبيل اليها بفعله . فصار من يعاقبه بذنبه كالمعين لنفسه فى إيذاء نفسه ، وعندى فيه وجه آخر ، وهو أن الله يأخذ المذنب بالعقوبة ، فالمذنب كأنه يأخذ ربه بالمطالبة بالعفو والكرم ، فانه لا يجد من يخلصه من عذابه الا هو ، فلهذا يتمسك العبد عند الخوف منه به ، فلما كان كل واحد منهما يأخذ الآخر عبر عنه بلفظ المؤاخذة

﴿المسألة الثانية﴾ فى النسيان وجهان : الأول : أن المراد منه هو النسيان نفسه الذى هو ضد الذكر

فان قيل : أليس أن فعل الناسى فى محل العفو بحكم دليل العقل حيث لا يجوز تكليف ما لا يطاق وبدليل السمع وهو قوله صلى الله عليه وسلم «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» فاذا كان النسيان فى محل العفو قطعا فما معنى طلب العفو عنه فى الدعاء

والجواب : عنه من وجوه : الأول : أن النسيان منه ما يعذر فيه صاحبه ، ومنه ما لا يعذر

ألا ترى أن من رأى فى ثوبه دما فأخر إزالته الى أن نسى فصلى وهو على ثوبه عدمقصرا . إذ كان يلزمه المبادرة الى إزالته وأما إذا لم يره فى ثوبه فانه يعذر فيه ، ومن رمى صيداً فى موضع فأصاب إنسانا فقد يكون بحيث لا يعلم الرامى أنه يصيب ذلك الصيد أو غيره . فاذا رمى ولم يتحرز كان ملوما أما إذا لم تكن أمارات الغلط ظاهرة ثم رمى وأصاب إنسانا كان ههنا معذورا . وكذلك الانسان إذا تغافل عن الدرس والتكرار حتى نسى القرآن يكون ملوما ، وأما إذا واظب على القراءة ، لكنه بعد ذلك نسى فهنا يكون معذوراً ، فثبت أن النسيان على قسمين ، منه ما يكون معذوراً . ومنه مالا يكون معذورا ، وروى أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد أن يذكر حاجته شد خيطاً فى أصبعه فثبت بما ذكرنا أن الناسى قد لايكون معذورا . وذلك ما إذا ترك التحفظ وأعرض عن أسباب التذكر ، وإذا كان كذلك صح طلب غفرانه بالدعاء

﴿الوجه الثانى فى الجواب﴾ أن يكون هذا دعاء على سبيل التقدير . وذلك لأن هؤلاء المؤمنين الذين ذكروا هذا الدعاء كانوا متقين لله حق تقاته ، فما كان يصدر عنهم ما لا ينبغى إلا على وجه النسيان والخطأ ، فكان وصفهم بالدعاء بذلك إشعاراً ببراءة ساحتهم عما يؤاخذون به كأنه قيل: ان كان النسيان مما تجوز المؤاخذة به فلا تؤاخذنا به

﴿الوجه الثالث فى الجواب﴾ أن المقصود من الدعاء إظهار التضرع إلى الله تعالى . لاطلب الفعل ، ولذلك فان الداعى كثيراً مايدعو بما يقطع بأن الله تعالى يفعله سواء دعا أو لم يدع ، قال الله تعالى (قال رب احكم بالحق) وقال (ربنا وآتنا ماوعدتنا على رسلك ولاتخزنا يوم القيامة) وقالت الملائكة فى دعائهم (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك) فكذا فى هذه الآية العلم بأن النسيان مغفور لايمنع من حسن طلبه فى الدعاء

﴿الوجه الرابع فى الجواب﴾ أن مؤاخذة الناسى غير ممتنعة عقلا . وذلك لأن الانسان إذا علم أنه بعد النسيان يكون مؤاخذاً فانه بخوف المؤاخذة يستديم الذكر ، فحينئذ لايصدر عنه إلا أن استدامة ذلك التذكر فعل شاق على النفس . فلما كان ذلك جائزا فى العقول ، لاجرم حسن طلب المغفرة منه بالدعاء

﴿الوجه الخامس﴾ أن أصحابنا الذين يجوزون تكليف مالايطاق يتمسكون بهذه الآية فقالوا الناسى غير قادر على الاحتراز عن الفعل : فلولا أنه جائز عقلا من الله تعالى أن يعاقب عليه لما طلب بالدعاء ترك المؤاخذة عليه

﴿والقول الثانى﴾ فى تفسير النسيان ، أن يحمل على الترك ، قال الله تعالى (فنسى ولم نجد له عزما)

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا

وقال تعالى (نسوا الله فنسيهم) أى تركوا العمل لله فتركهم ، ويقول الرجل لصاحبه : لاتنسنى من عطيتك ، أى لاتتركنى ؛ فالمراد بهذا النسيان أن يترك الفعل لتأويل فاسد ، والمراد بالخطأ ، أن يفعل الفعل لتأويل فاسد

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن النسيان والخطأ المذكورين فى هذه الآية إما أن يكونا مفسرين بتفسير ينبغى فيه القصد إلى فعل مالاينبغى ، أو يكون أحدهما كذلك دون الآخر ، فأما الاحتمال الأول فانه يدل على حصول العفو لأصحاب الكبائر . لأن العمد إلى المعصية لما كان حاصلا فى النسيان وفى الخطأ ثم انه تعالى أمر المسلمين أن يدعوه بقولهم (لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) فكان ذلك أمرا من الله تعالى لهم بأن يطلبوا من الله أن لايعذبهم على المعاصى ، ولما أمرهم بطلب ذلك ، دل على أنه يعطيهم هذا المطلوب ، وذلك يدل على حصول العفو لأصحاب الكبائر ، وأما القسم الثانى والثالث فباطلان لأن المؤاخذة على ذلك قبيحة عند الخصم ، وما يقبح فعله من الله يمتنع أن يطلب بالدعاء

فان قيل : الناسى قد يؤاخذ فى ترك التحفظ قصداً وعمداً على ما قررتم فى المسألة المتقدمة

قلنا : فهو فى الحقيقة مؤاخذ بترك التحفظ قصداً وعمداً ، فالمؤاخذة إنما حصلت على ما تركه عمداً ، وظاهر ما ذكرنا دلالة هذه الآية على رجاء العفو لأهل الكبائر

قوله تعالى ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثانى من الدعاء وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الاصر» فى اللغة : الثقل والشدة ، قال النابغة

يا مانع الضيم أن يغشى سراتهم والحامل الاصر عنهم بعد ما عرفوا

ثم سمى العهد إصراً لأنه ثقيل ، قال الله تعالى (وأخذتم على ذلكم إصرى) أى عهدى وميثاقى والاصر العطف ، يقال : ما يأصرنى عليه آصرة ، أى رحم وقرابة ، وإنما سمى العطف إصراً لأن عطفك عليه يثقل على قلبك كل ما يصل اليه من المكاره

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر أهل التفسير فيه وجهين : الأول : لا تشدد علينا فى التكاليف كما شددت على من قبلنا من اليهود ، قال المفسرون : ان الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة ، وأمرهم بأداء ربع أموالهم فى الزكاة ، ومن أصاب ثوبه نجاسة أمر بقطعها ، وكانوا إذا نسوا شيئاً عجلت لهم العقوبة فى الدنيا ، وكانوا إذا أتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالا لهم . قال الله تعالى (فبظلم

من الذين هادوا حرمنا عليهم) وقال تعالى (ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم) وقد حرم على المسافرين من قوم طالوت الشرب من النهر . وكان عذابهم معجلا فى الدنيا . كما قال (من قبل أن نطمس وجوها) وكانوا يمسخون قردة وخنازير ، قال القفال : ومن نظر فى السفر الخامس من التوراة التى تدعيها هؤلاء اليهود وقف على ما أخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق ، ورأى الأعاجيب الكثيرة . فالمؤمنون سألوا ربهم أن يصونهم عن أمثال هذه التغليظات ، وهو بفضله ورحمته قد أزال ذلك عنهم . قال الله تعالى فى صفة هذه الأمة (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم) وقال عليه السلام «رفع عن أمتى المسخ والخسف والغرق» وقال الله تعالى (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون) وقال عليه الصلاة والسلام «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة» والمؤمنون إنما طلبوا هذا التخفيف لأن التشديد مظنة التقصير . والتقصير موجب للعقوبة . ولا طاقة لهم بعذاب الله تعالى ، فلا جرم طلبوا السهولة فى التكاليف

والقول الثانى : لا تحمل علينا عهدا وميثاقا يشبه ميثاق من قبلنا فى الغلظ والشدة ، وهذا القول يرجع الى الأول فى الحقيقة لكن باضمار شىء زائد على الملفوظ ، فيكون القول الأول أولى

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : دلت الدلائل العقلية والسمعية على أنه أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين ، فما السبب فى أن شدد التكليف على اليهود حتى أدى ذلك إلى وقوعهم فى المخالفات والتمرد ، قالت المعتزلة : من الجائز أن يكون الشىء مصلحة فى حق إنسان ، مفسدة فى حق غيره ، فاليهود كانت الفظاظة والغلظة غالبة على طباعهم ، فما كانوا ينصلحون إلا بالتكاليف الشاقة والشدة ، وهذه الأمة كانت الرقة وكرم الخلق غالبا على طباعهم . فكانت مصلحتهم فى التخفيف وترك التغليظ

أجاب الأصحاب بأن السؤال الذى ذكرناه فى المقام الأول ننقله الى المقام الثانى . فنقول : ولماذا خص اليهود بغلظة الطبع وقسوة القلب ودناءة الهمة حتى احتاجوا إلى التشديدات العظيمة فى التكاليف ولماذا خص هذه الأمة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلو الهمة حتى صار يكفيهم التكاليف السهلة فى حصول مصالحهم

ومن تأمل وأنصف علم أن هذه التعليلات عليلة فجل جناب الجلال ، عن أن يوزن بميزان الاعتزال ، وهو سبحانه وتعالى يفعل مايشاء . ويحكم مايريد (لايسأل عمايفعل وهم يسألون)

رَبَّنَا وَلَاتُحَمِّلْنَا مالَا طَاقَةَ لَنَا به

قوله تعالى ﴿ربنا ولاتحملنا مالاطاقة لنابه﴾

اعلم أن هذا هوالنوع الثالث من دعاء المؤمنين ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الطاقة اسم منالاطاقة ، كالطاعة من الاطاعة ، والجابة من الاجابة ، وهى توضع موضع المصدر

﴿المسألة الثانية﴾ منالأصحاب من تمسك به فى أن تكليف مالايطاق جائز إذ لو لم يكن جائزا لما حسن طلبه بالدعاء من الله تعالى

أجابالمعتزلة عنه منوجوه : الأول : أن قوله (مالاطاقة لنابه) أى مايشق فعله مشقةعظيمة وهو كما يقول الرجل : لاأستطيع أن أنظر إلى فلان إذاكان مستثقلا له ، قالالشاعر :

إنك إن كلفتنى مالم أطق ساءك ماسرك منى من خلق

وفى الحديث أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى المملوك «له طعامه وكسوته ، ولا يكلف من العمل مالا يطيق» أى مايشق عليه ، وروى عمران بن الحصين أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «المريض يصلى جالسا ، فان لم يستطع فعلى جنب» فقوله : فان لم يستطع ، ليس معناه عدم القوة على الجلوس ، بل كل الفقهاء يقولون : المراد منه إذا كان يلحقه فى الجلوس مشقة عظيمة شديدة ، وقال الله تعالى فى وصف الكفار (ماكانوا يستطيعون السمع) أى كان يشق عليهم ذلك

﴿الوجه الثانى﴾ أنه تعالى لم يقل : لاتكلفنا مالا طاقة لنا به ، بل قال (لاتحملنامالاطاقة لنابه) والتحميل هو أن يضع عليه مالا طاقة له بتحمله ، فيكونالمرادمنه العذاب ، والمعنىلاتحملناعذابك الذى لانطيق احتماله ، فلو حملنا الآية على ذلك كان قوله (لاتحملنا) حقيقة فيه ، ولو حملناه على التكليف كان قوله (لاتحملنا) مجازا فيه . فكان الأول أولى

﴿الوجه الثالث﴾ هب أنهم سألوا الله تعالى أن لايكلفهم بما لاقدرة لهم عليه ، لكن ذلك لايدلعلى جوازأن يفعل خلافه ، لأنه لو دل على ذلك لدل قوله (رب احكم بالحق) على جوازأن يحكم بباطل ، وكذلك يدل قول إبراهيم عليه السلام (ولا تخزنى يوم يبعثون) علىجواز أنيخزى الأنبياء ، وقال الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم (ولاتطع الكافرين والمنافقين) ولا يدل هذا على جواز أن يطيع الرسول الكافرين والمنافقين ، وكذا الكلام فى قوله (لئن أشركت ليحبطن عملك) هذا جملة أجوبة المعتزلة

أجاب الأصحاب فقالوا :

﴿أما الوجه الأول﴾ فمدفوع من وجهين : الأول : أنه لو كان قوله (ولا تحملنا مالا طاقة لنا به) محمولا على أن لا يشدد عليهم فى التكليف ، لكان معناه ومعنى الآية المتقدمة عليه وهو قوله (ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا) واحدا فتكون هذه الآية تكراراً محضا ، وذلك غير جائز . الثانى: أنا بينا أن الطاقة هى الاطاقة والقدرة ، فقوله (لاتحملنا مالا طاقة لنا به) ظاهره لاتحملنا مالا قدرة لنا عليه، أقصى مافى الباب أنه جاء هذا اللفظ بمعنى الاستقبال فى بعض وجوه الاستعمال على سبيل المجاز الا أن الأصل حمل اللفظ على الحقيقة

﴿وأما الوجه الثانى﴾ فجوابه أن التحمل مخصوص فى عرف القرآن بالتكليف . قال الله تعالى (إنا عرضنا الأمانة على السموات) الى قوله (وحملها الانسان) ثم هب أنه لم يوجد هذا العرف الا أن قوله (لاتحملنا مالا طاقة لنا به) عام فى العذاب وفى التكليف ، فوجب إجراؤه على ظاهره ، أما التخصيص بغير حجة فانه لايجوز

﴿وأما الوجه الثالث﴾ فجوابه أن فعل الشىء إذا كان ممتنعاً لم يجز طلب الامتناع منه على سبيل الدعاء والتضرع ، ويصير ذلك جاريا مجرى من يقول فى دعائه وتضرعه: ربنا لاتجمع بين الضدين ، ولاتقلب القديم محدثا ، كما أن ذلك غير جائز ، فكذا ماذكرتم

إذا ثبت هذا فنقول : هذا هو الأصل فاذا صار ذلك متروكا فى بعض الصور لدليل مفصل لم يجب تركه فى سائر الصور بغير دليل ، وبالله التوفيق

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أنه بقى فى الآية سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ لم قال فى الآية الأولى (لاتحمل علينا إصرا) وقال فى هذه الآية (لاتحملنا) خص ذلك بالحمل وهذا بالتحميل

الجواب : أن الشاق يمكن حمله ، أما مالا يكون مقدورا لايمكن حمله ، فالحاصل فيما لايطاق هو التحميل فقط . أما الحمل فغير ممكن . وأما الشاق فالحمل والتحميل يمكنان فيه، فلهذا السبب خص الآية الأخيرة بالتحميل

﴿السؤال الثانى﴾ أنه لما طلب أن لايكلفه بالفعل الشاق قوله (لاتحمل علينا إصرا) كان من لوازمه أن لايكلفه مالايطاق ، وعلى هذا التقدير كان عكس هذا الترتيب أولى

والجواب الذى أتخيله فيه والعلم عندالله تعالى أن للعبد مقامين : أحدهما : قيامه بظاهر الشريعة والثانى: شروعه فى بدء المكاشفات ، وذلك هو أن يشتغل بمعرفة الله وخدمته وطاعته وشكر نعمته

وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ «٢٨٦»

فنى المقام الأول طلب ترك التشديد ، وفى المقام الثانى قال : لا تطلب منى حمداً يليق بجلالك ، ولا شكراً يليق بآلائك ونعمائك ، ولا معرفة تليق بقدس عظمتك ، فان ذلك لايليق بذكرى وشكرى وفكرى ، ولا طاقة لى بذلك ، ولما كانت الشريعة متقدمة على الحقيقة ، لاجرم كان قوله (ولا تحمل علينا إصراً) مقدما فى الذكر على قوله (لاتحملنا ما لاطاقة لنا به)

﴿السؤال الثالث﴾ أنه تعالى حكى عن المؤمنين هذه الأدعيه بصيغة الجمع ، بأنهم قالوا (لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به) فما الفائدة فى هذه الجمعية وقت الدعاء ؟

والجواب : المقصود منه بيان أن قبول الدعاء عند الاجتماع أكمل . وذلك لأن للهمم تأثيرات ، فاذا اجتمعت الأرواح والدواعى على شىء واحد كان حصوله أكمل .

قوله تعالى ﴿واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾

اعلم أن تلك الأنواع الثلاثة من الأدعية كان المطلوب فيها الترك ، وكانت مقرونة بلفظ «ربنا» وأما هذا الدعاء الرابع ، فقد حذف منه لفظ «ربنا» وظاهره يدل على طلب الفعل ففيه سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ لم لم يذكر ههنا لفظ ربنا ؟

الجواب : النداء إنما يحتاج اليه عند البعد . أما عند القرب فلا ، وانما حذف النداء إشعارا بأن العبد إذا واظب على التضرع نال القرب من الله تعالى ، وهذا سر عظيم يطلع منه على أسرار أخر .

﴿السؤال الثانى﴾ ما الفرق بين العفو والمغفرة والرحمة ؟

الجواب : أن العفو أن يسقط عنه العقاب ، والمغفرة أن يستر عليه جرمه صوناً له من عذاب التخجيل والفضيحة . كأن العبد يقول : أطلب منك العفو ، وإذا عفوت عنى فاستره على ، فان الخلاص من عذاب القبر انما يطيب إذا حصل عقيبه الخلاص من عذاب الفضيحة ، والأول هو العذاب الجسمانى ، والثانى هو العذاب الروحانى ، فلما تخلص منهما أقبل على طلب الثواب ، وهو أيضا

قسمان: ثواب جسمانى وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها . وثواب روحانى وغايته أن يتجلى له نور جلال الله تعالى . وينكشف له بقدر الطاقة علو كبرياء الله ، وذلك بأن يصير غائبا عن كل ماسوى الله تعالى . مستغرقا بالكلية فى نور حضور جلال الله تعالى . فقوله (وارحمنا) طلب للثواب الجسمانى وقوله بعد ذلك (أنت مولانا) طلب للثواب الروحانى . ولأن يصير العبد مقبلا بكليته على الله تعالى لأن قوله (أنت مولانا) خطاب الحاضرين ، ولعل كثيراً من المتكلمين يستبعدون هذه الكلمات . ويقولون : انها من باب الطاعات ، ولقد صدقوا فيما يقولون ، فذلك مبلغهم من العلم (ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى)

وفى قوله ﴿أنت مولانا﴾ فائدة أخرى ، وذلك أن هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع والتذلل والاعتراف بأنه سبحانه هو المتولى لكل نعمة يصلون اليها . وهو المعطى لكل مكرمة يفوزون بها فلا جرم أظهروا عند الدعاء أنهم فى كونهم متكلمين على فضله وإحسانه بمنزلة الطفل الذى لا تتم مصلحته إلا بتدبير قيمه ، والعبد الذى لا ينتظم شمل مهماته إلا باصلاح مولاه . فهو سبحانه قيوم السماوات والأرض . والقائم باصلاح مهمات الكل ، وهو المتولى فى الحقيقة للكل . على ما قال (نعم المولى ونعم النصير) ونظير هذه الآية (الله ولى الذين آمنوا) أى ناصرهم . وقوله (فان الله هو مولاه) أى ناصره . وقوله (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم)

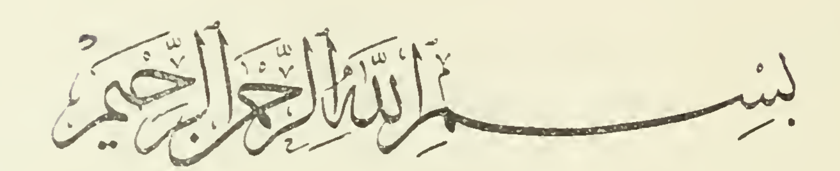
ثم قال ﴿فانصرنا على القوم الكافرين﴾ أى انصرنا عليهم فى محاربتنا معهم ، وفى مناظرتنا بالحجة معهم ، وفى إعلاء دولة الاسلام على دولتهم على ماقال (ليظهره على الدين كله) ومن المحققين من قال (فانصرنا على القوم الكافرين) المراد منه إعانة الله بالقوة الروحانية الملكية على قهر القوى الجسمانية الداعية إلى ما سوى الله ، وهذا آخر السورة

وروى الواحدى رحمه الله عن مقاتل بن سليمان أنه لما أسرى بالنبى صلى الله عليه وسلم إلى السماء أعطى خواتيم سورة البقرة . فقالت الملائكة : ان الله عز وجل قد أكرمك بحسن الثناء عليك بقوله (آمن الرسول) فسله وارغب اليه ، فعلمه جبريل عليهما الصلاة والسلام كيف يدعو . فقال محمد صلى الله عليه وسلم (غفرانك ربنا وإليك المصير) فقال الله تعالى «قد غفرت لكم» فقال (لا تؤاخذنا) فقال الله «لا أؤاخذكم» فقال (ولا تحمل علينا إصراً) فقال «لا أشدد عليكم» فقال محمد (لا تحملنا ما لا طاقة لنا به) فقال «لا أحملكم ذلك» فقال محمد (واعف عنا واغفر لنا وارحمنا) فقال الله تعالى «قد عفوت عنكم وغفرت لكم ورحمتكم وأنصركم على القوم الكافرين» وفى بعض الروايات أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان يذكر هذه الدعوات ، والملائكة كانوا يقولون آمين

وهذا المسكين البائس الفقير كاتب هذه الكلمات يقول : إلهى وسيدى كل ماطلته وكتبته ما أردت به إلا وجهك ومرضاتك ، فان أصبت فبتوفيقك أصبت فاقبله من هذا المكدى بفضلك وإن أخطأت فتجاوز عنى بفضلك ورحمتك يامن لا يبرمه إلحاح الملحين ، ولا يشغله سؤال السائلين وهذا آخر الكلام فى تفسير هذه السورة والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد النبى وعلى آله وأصحابه وسلم

سورة آل عمران

مدنيـــة وآياتها ٢٠٠ نزلت بعد الأنفال



الم «١» اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ «٢»

سورة آل عمران

مائتا آية مدنيـة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿الم . الله لا إله إلا هو الحى القيوم﴾

أما تفسير «الم» فقد تقدم فى سورة البقرة . وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو بكر عن عاصم «الم الله» بسكون الميم ، ونصب همزة «ألله» والباقون موصولا بفتح الميم ، أما قراءة عاصم فلها وجهان : الأول : نية الوقف . ثم إظهار الهمزة لأجل الابتداء . والثانى : أن يكون ذلك على لغة من يقطع ألف الوصل ، فمن فصل وأظهر الهمزة فللتفخيم والتعظيم ، وأما من نصب الميم ففيه قولان : الأول : وهو قول الفراء واختيار كثير من البصريين أن أسماء الحروف موقوفة الأواخر ، يقول : ألف ، لام ، ميم . كما يقول : واحد ، اثنان ، ثلاثة . وعلى هذا التقدير وجب الابتداء بقوله «ألله» فاذا ابتدأنا به نثبت الهمزة متحركة ، الا أنهم أسقطوا الهمزة للتخفيف ، ثم ألقيت حركتها على الميم لتدل حركتها على أنها فى حكم المبقاة بسبب كون هذه اللفظة مبتدأ بها .

فان قيل : ان كان التقدير فصل إحدى الكلمتين عن الأخرى امتنع إسقاط الهمزة ، وإن كان التقدير هو الوصل امتنع بقاء الهمزة مع حركتها ، وإذا امتنع بقاؤها امتنعت حركتها ، وامتنع إلقاء حركتها على الميم

قلنا : لم لايجوز أن يكون ساقطاً بصورته ، باقيا بمعناه ، فأبقيت حركتها لتدل على بقائها فى المعنى ، هذا تمام تقرير قول الفراء

﴿القول الثانى﴾ قول سيبويه ، وهو أن السبب فى حركة الميم التقاء الساكنين، وهذا القول رده كثير من الناس . وفيه دقة ولطف ، والكلام فى تلخيصه طويل

وأقول : فيه بحثان : أحدهما : سبب أصل الحركة . والثانى : كون تلك الحركة فتحة

﴿أما البحث الأول﴾ فهو بناء على مقدمات

﴿المقدمة الأولى﴾ أن الساكنين إذا اجتمعا فان كان السابق منهما حرفا من حروف المد واللين لم يجب التحريك ، لأنه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين ، كقولك هذا ابراهيم وإسحاق ويعقوب موقوفة الأواخر ، أما إذا لم يكن كذلك وجب التحريك ، لأنه لا يسهل النطق بمثل هذين ، لأنه لا يمكن النطق إلا بالحركة

﴿المقدمة الثانية﴾ مذهب سيبويه أن حرف التعريف هى اللام وهى ساكنة ، والساكن لا يمكن الابتداء به ، فقدموا عليها همزة الوصل ، وحركوها ليتوصلوا بها إلى النطق باللام ، فعلى هذا ان وجدوا قبل لام التعريف حرفا آخر فان كان متحركا توصلوا به إلى النطق بهذه اللام الساكنة ، وإن كان ساكنا حركوه وتوصلوا به إلى النطق بهذه اللام ، وعلى هذا التقدير يحصل الاستغناء عن همزة الوصل . لأن الحاجة اليها أن يتوصل بحركتها إلى النطق باللام ، فاذا حصل حرف آخر توصلوا بحركته إلى النطق بهذه اللام ، فتحذف هذه الهمزة صورة ومعنى ، حقيقة وحكما . وإذا كان كذلك امتنع أن يقال : ألقيت حركتها على الميم لتدل تلك الحركة على كونها باقية حكما . لأن هذا إنما يصار اليه حيث يتعلق بوجوده حكم من الأحكام ، أو أثر من الآثار ، لكنا بينا أنه ليس الأمر كذلك . فعلمنا أن تلك الهمزة سقطت بذاتها وبآثارها سقوطاً كليا . وبهذا يبطل قول الفراء

﴿المقدمة الثالثة﴾ أسماء هذه الحروف موقوفة الأواخر ، وذلك متفق عليه

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول : الميم من قولنا «الم» ساكن ولام التعريف من قولنا «الله» ساكن ، وقد اجتمعا فوجب تحريك الميم ، ولزم سقوط الهمزة بالكلية صورة ومعنى ، وصح بهذا

البيان قول سيبويه، وبطل قول الفراء

﴿أما البحث الثانى﴾ فلقائل أن يقول: الساكن إذا حرك حرك إلى الكسر، فلم اختير الفتح ههنا، قال الزجاج فى الجواب عنه: الكسر ههنا لايليق، لأن الميم من قولنا «الم» مسبوقة بالياء فلو جعلت الميم مكسورة لاجتمعت الكسرة مع الياء وذلك ثقيل، فتركت الكسرة واختيرت الفتحة، وطعن أبو على الفارسى فى كلام الزجاج، وقال: ينتقض قوله بقولنا: جير. فان الراء مكسورة مع أنها مسبوقة بالياء، وهذا الطعن عندى ضعيف، لأن الكسرة حركة فيها بعض الثقل والياء أختها، فاذا اجتمعا عظم الثقل، ثم يحصل الانتقال منه إلى النطق بالألف فى قولك «الله» وهو فى غاية الخفة، فيصير اللسان منتقلا من أثقل الحركات إلى أخف الحركات. والانتقال من الضد إلى الضد دفعة واحدة صعب على اللسان. أما إذا جعلنا الميم مفتوحة، انتقل اللسان من فتحة الميم إلى الألف فى قولنا (الله) فكان النطق به سهلا، فهذا وجه تقرير قول سيبويه والله أعلم

﴿المسألة الثانيـة﴾ فى سبب نزول أول هـذه السورة قولان: الأول: وهو قول مقاتل بن سليمان: أن بعض أول هـذه السورة فى اليهود، وقد ذكرناه فى تفسير «الم ذلك الكتاب»

﴿والقول الثانى﴾ من ابتداء السورة إلى آية المباهلة فى النصارى. وهو قول محمد بن اسحق قال: قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نجران ستون راكبا فيهم أربعة عشر رجلا من أشرافهم، وثلاثة منهم كانوا أكابر القوم، أحدهم أميرهم، واسمه عبد المسيح. والثانى مشيرهم وذو رأيهم. وكانوا يقولون له: السيد، واسمه الأيهم، والثالث حبرهم وأسقفهم وصاحب مدراسهم، يقال له أبو حارثة بن علقمة أحد بنى بكر بن وائل، وملوك الروم كانوا شرفوه، ومولوه، وأكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده فى دينهم، فلما قدموا من نجران ركب أبو حارثة بغلته. وكان إلى جنبه أخوه كرز بن علقمة. فبينا بغلة أبى حارثة تسير إذ عثرت، فقال كرز أخوه: تعس الأبعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال أبو حارثة: بل تعست أمك. فقال: ولم يا أخى؟ فقال: انه والله النبى الذى كنا ننتظره، فقال له أخوه كرز: فما يمنعك منه وأنت تعلم هذا. قال: لأن هؤلاء الملوك أعطونا أموالا كثيرة وأكرمونا، فلو آمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم لأخذوا منا كل هذه الأشياء، فوقع ذلك فى قلب أخيه كرز، وكان يضمره إلى أن أسلم فكان يحدث بذلك. ثم تكلم أولئك الثلاثة: الأمير، والسيد والحبر، مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلاف من أديانهم، فتارة يقولون عيسى هو الله. وتارة يقولون: هو ابن الله، وتارة يقولون: ثالث ثلاثة،

ويحتجون لقولهم: هو الله ، بأنه كان يحي الموتى ، ويبرىء الأكمه والأبرص ، ويبرىء الأسقام ، ويخبر بالغيوب ، ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير ، ويحتجون فى قولهم: انه ولدالله بأنه لم يكن له أب يعلم ، ويحتجون على ثالث ثلاثة بقول الله تعالى : فعلنا، وجعلنا ، ولو كان واحداً لقال فعلت فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : أسلموا ، فقالوا : قد أسلمنا ، فقال صلى الله عليه وسلم كذبتم كيف يصح اسلامكم وأنتم تثبتون لله ولداً ، وتعبدون الصليب ، وتأكلون الخنزير ، قالوا : فمن أبوه ؟ فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله تعالى فى ذلك أول سورة آل عمران إلى بضع وثمانين آية منها ، ثم أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يناظرمعهم ، فقال : ألستم تعلمون أن الله حى لا يموت ، وأن عيسى يأتى عليه الفناء ؟ قالوا : بلى . قال ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا ويشبه أباه ؟ قالوا بلى . قال : ألستم تعلمون أن ربنا قيم على كل شىء يكلؤه ويحفظه ويرزقه ، فهل يملك عيسى شيئاً من ذلك ؟ قالوا : لا. قال ألستم تعلمون أن الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء ، فهل يعلم عيسى شيئاً من ذلك إلا ما علم ؟ قالوا : لا . قال فان ربنا صور عيسى فى الرحم كيف شاء ، فهل تعلمون ذلك ؟ قالوا : بلى . قال ألستم تعلمون أن ربنا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون أن عيسى حملته امرأة كحمل المرأة ووضعته كما تضع المرأة ، وغذى كما يغذى الصبى ، ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ، ويحدث الحدث قالوا : بلى فقال صلى الله عليه وسلم : فكيف يكون كما زعمتم ؟ فعرفوا ثم أبوا إلا جحوداً ، ثم قالوا : يامحمد ألست تزعم أنه كلمة الله وروح منه ؟ قال : بلى . قالوا : فحسبنا فأنزل الله تعالى (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه) الآية ، ثم ان الله تعالى أمر محمداً صلى الله عليه وسلم بملاعنتهم إذ ردوا عليه ذلك ، فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الملاعنة ، فقالوا : ياأبا القاسم دعنا ننظر فى أمرنا ، ثم نأتيك بما تريد أن نفعل ، فانصرفوا ثم قال بعض أولئك الثلاثة لبعض : ماترى ؟ فقال : والله يامعشر النصارى لقد عرفتم أن محمداً نبى مرسل ، ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم ، ولقد علمتم ما لاعن قوم نبياً قط الا وفنى كبيرهم وصغيرهم ، وأنه الاستئصال منكم ان فعلتم ، وأنتم قد أبيتم إلا دينكم والاقامة على ماأنتم عليه . فوادعوا الرجل وانصرفوا إلى بلادكم فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : ياأبا القاسم قد رأينا أن لانلاعنك وأن نتركك على دينك ، ونرجع نحن على ديننا ، فابعث رجلا من أصحابك معنا يحكم بيننا فى أشياء قد اختلفنا فيها من أموالنا ، فانكم عندنا رضا ، فقال عليه السلام : آتونى العشية أبعث معكم الحكم القوى الأمين ، وكان عمر يقول : ماأحببت الامارة قط إلا يومئذ رجاء أن أكون صاحبها ، فلما صلينا مع رسول

الله صلى الله عليه وسلم الظهر سلم ثم نظر عن يمينه وعن يساره ، وجعلت أتطاول له ليرانى . فلم يزل يردد بصره حتى رأى أبا عبيدة بن الجراح ، فدعاه فقال : اخرج معهم واقض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه ، قال عمر : فذهب بها أبو عبيدة

واعلم أن هذه الرواية دالة على أن المناظرة فى تقرير الدين وإزالة الشبهات حرفة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وأن مذهب الحشوية فى إنكار البحث والنظر باطل قطعا . والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن مطلع هذه السورة له نظم لطيف عجيب ، وذلك لأن أولئك النصارى الذين نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كأنه قيل لهم : اما أن تنازعوه فى معرفة الاله أو فى النبوة ، فان كان النزاع فى معرفة الاله ، وهو أنكم تثبتون له ولداً ، وأن محمداً لا يثبت له ولداً فالحق معه بالدلائل العقلية القطعية ، فانه قد ثبت بالبرهان أنه حى قيوم . والحى القيوم يستحيل عقلا أن يكون له ولد ، وان كان النزاع فى النبوة فهذا أيضاً باطل ، لأن الطريق الذى عرفتم أن الله تعالى أنزل التوراة والانجيل على موسى وعيسى ، فهو بعينه قائم فى محمد صلى الله عليه وسلم . وما ذاك إلا بالمعجزة ، وهو حاصل ههنا ، فكيف يمكن منازعته فى صحة النبوة . فهذا هو وجه النظم ، وهو مضبوط حسن جدا فلننظر ههنا الى بحثين

﴿البحث الأول﴾ ما يتعلق بالالهيات فنقول : انه تعالى حى قيوم ، وكل من كان حيا قيوما يمتنع أن يكون له ولد ، وإنما قلنا : انه حى قيوم ، لأنه واجب الوجود لذاته ، وكل ما سواه فانه ممكن لذاته ، محدث حصل تكوينه وتخليقه وإيجاده على ما بينا كل ذلك فى تفسير قوله تعالى (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وإذا كان الكل محدثا مخلوقا امتنع كون شىء منها ولداً له وإلهاً ، كما قال (ان كل من فى السموات والأرض إلا آت الرحمن عبدا) وأيضا لما ثبت أن الاله يجب أن يكون حياً قيوماً ، وثبت أن عيسى ما كان حياً قيوماً لأنه ولد ، وكان يأكل ويشرب ويحدث ، والنصارى زعموا أنه قتل . وما قدر على دفع القتل عن نفسه ، فثبت أنه ما كان حياً قيوما . وذلك يقتضى القطع والجزم بأنه ما كان إلهاً ، فهذه الكلمة وهى قوله (الحى القيوم) جامعة لجميع وجوه الدلائل على بطلان قول النصارى فى التثليث

﴿وأما البحث الثانى﴾ وهو ما يتعلق بالنبوة ، فقد ذكره الله تعالى ههنا فى غاية الحسن ، ونهاية الجودة ، وذلك لأنه قال (نزل عليك الكتاب بالحق) وهذا يجرى مجرى الدعوى ثم انه تعالى أقام الدلالة على صحة هذه الدعوى ، فقال : وافقتمونا أيها اليهود والنصارى على أنه تعالى أنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس ، فانما عرفتم أن التوراة والانجيل كتابان إلهيان ، لأنه تعالى قرن

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ

بانزالهما المعجزة الدالة على الفرق بين قول المحق وقول المبطل ، والمعجز لما حصل به الفرق بين الدعوى الصادقة والدعوى الكاذبة ،كان فرقا لا محالة ، ثم ان الفرقان الذى هو المعجز كما حصل فى كون التوراة والانجيل نازلين من عند الله ، فكذلك حصل فى كون القرآن نازلا من عند الله وإذا كان الطريق مشتركا ، فاما أن يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة ، أو تصديق الكل على ما هو قول المسلمين ، وأما قبول البعض ورد البعض فذلك جهل وتقليد ، ثم انه تعالى لما ذكر ما هو العمدة فى معرفة الاله على ماجاء به محمد عليه الصلاة والسلام ، وماهو العمدة فى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لم يبق بعد ذلك عذر لمن ينازعه فى دينه ، فلا جرم أردفه بالتهديد والوعيد ، فقال (ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام) فقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون كلام أقرب الى الضبط ، والى حسن الترتيب وجودة التأليف من هذا الكلام ، والحمد لله على ما هدى هذا المسكين اليه ، وله الشكر على نعمه التى لا حد لها ولا حصر

ولما لخصنا ما هو المقصود الكلى من الكلام فلنرجع الى تفسير كل واحد من الألفاظ

أما قوله ﴿الله لا إله إلا هو﴾ فهو رد على النصارى ، لأنهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام ، فبين الله تعالى أن أحداً لا يستحق العبادة سواه

ثم أتبع ذلك بما يجرى مجرى الدلالة عليه فقال (الحى القيوم) فاما الحى فهو الفعال الدراك وأما القيوم فهو القائم بذاته ، والقائم بتدبير الخلق والمصالح لما يحتاجون اليه فى معاشهم ، من الليل والنهار ، والحر والبرد ، والرياح والأمطار ، والنعم التى لا يقدر عليها سواه ، ولا يحصيها غيره ، كما قال تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقرأ عمر رضى الله عنه (الحى القيام) قال قتادة . الحى الذى لا يموت ، والقيوم القائم على خلقه بأعمالهم ، وآجالهم ، وأرزاقهم . وعن سعيد ابن جبير : الحى قبل كل حى ، والقيوم الذى لاندله ، وقد ذكرنا فى سورة البقرة أن قولنا : الحى القيوم محيط بجميع الصفات المعتبرة فى الالهية . ولما ثبت أن المعبود يجب أن يكون حياً قيوماً ودلت البديهة والحس على أن عيسى عليه السلام ماكان حياً قيوماً ، وكيف وهم يقولون بأنه قتل وأظهر الجزع من الموت ، علمنا قطعاً أن عيسى ما كان إلهاً ، ولا ولداً للاله تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علوا كبيرا

وأما قوله تعالى ﴿نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه﴾

فاعلم أن الكتاب ههنا هو القرآن ، وقد ذكرنا فى أول سورة البقرة اشتقاقه . وإنما خص القرآن بالتنزيل ، والتوراة والانجيل بالانزال . لأن التنزيل للتكثير . والله تعالى نزل القرآن نجما نجما ، فكان معنى التكثير حاصلا فيه . وأما التوراة والانجيل فانه تعالى أنزلهما دفعة واحدة ، فلهذا خصهما بالانزال ، ولقائل أن يقول : هذا يشكل بقوله تعالى (الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب) وبقوله (وبالحق أنزلناه وبالحق نزل)

واعلم أنه تعالى وصف القرآن المنزل بوصفين : الأول : قوله (بالحق) قال أبو مسلم : انه يحتمل وجوها : أحدها : أنه صدق فيما تضمنه من الاخبار عن الأمم السالفة . وثانيها : أن ما فيه من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق فى العقائد والأعمال ، ويمنعه عن سلوك الطريق الباطل . وثالثها : أنه حق بمعنى أنه قول فصل . وليس بالهزل . ورابعها : قال الأصم : المعنى أنه تعالى أنزله بالحق الذى يجب له على خلقه من العبودية . وشكر النعمة . وإظهار الخضوع ، وما يجب لبعضهم على بعض من العدل والانصاف فى المعاملات . وخامسها : أنزله بالحق لا بالمعانى الفاسدة المتناقضة ، كما قال (أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا) وقال (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً)

﴿والوصف الثانى﴾ لهذا الكتاب قوله (مصدقا لما بين يديه) والمعنى أنه مصدق لكتب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ولما أخبروا به عن الله عز وجل . ثم فى الآية وجهان : الأول : أنه تعالى دل بذلك على صحة القرآن ، لأنه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقاً لسائر الكتب ، لأنه كان أمياً لم يختلط بأحد من العلماء ، ولا تتلمذ لأحد ، ولا قرأ على أحد شيئاً ، والمفترى إذا كان هكذا امتنع أن يسلم عن الكذب والتحريف . فلما لم يكن كذلك ثبت أنه إنما عرف هذه القصص بوحى الله تعالى . الثانى : قال أبو مسلم : المراد منه أنه تعالى لم يبعث نبياً قط إلا بالدعاء إلى توحيده ، والايمان به ، وتنزيهه عما لا يليق به ، والأمر بالعدل والاحسان ، وبالشرائع التى هى صلاح كل زمان . فالقرآن مصدق لتلك الكتب فى كل ذلك . بقى فى الآية سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ كيف سمى ما مضى بأنه بين يديه

والجواب : أن تلك الأخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم

﴿السؤال الثانى﴾ كيف يكون مصدقا لما تقدمه من الكتب . مع أن القرآن ناسخ لأكثر تلك الأحكام ؟

والجواب : إذا كانت الكتب مبشرة بالقرآن وبالرسول . ودالة على أن أحكامها تثبت إلى حين بعثته ، وأنها تصير منسوخة عند نزول القرآن ، كانت موافقة للقرآن . فكان القرآن مصدقا لها .

وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْأَنْجِيلَ «٣»

وأما فيما عدا الاحكام فلا شبهة فى أن القرآن مصدق لها . لأن دلائل المباحث الالهية لاتختلف فى ذلك ، فهو مصدق لها فى الاخبار الواردة فى التوراة والانجيل

ثم قال الله تعالى ﴿وأنزل التوراة والانجيل﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : التوراة والانجيل اسمان أعجميان ، والاشتغال باشتقاقهماغيرمفيد ، وقرأ الحسن (والأنجيل) بفتح الهمزة . وهو دليل على العجمية . لأن أفعيل بفتح الهمزة معدوم فى أوزان العرب ، واعلم أن هذا القول هو الحق الذى لامحيدعنه ، ومع ذلك فننقل كلام الأدباء فيه

أما لفظ (التوراة) ففيه أبحاث ثلاثة

﴿البحث الأول﴾ فى اشتقاقه ، قال الفراء : (التوراة) معناها الضياء والنور ، من قول العرب ورى الزنديرى إذا قدح وظهرت النار . قال الله تعالى (فالموريات قدحا) ويقولون : وريت بك زنادى ، ومعناه : ظهر بك الخير لى . فالتوراة سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ، ويدل على هذا المعنىقوله تعالى (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء)

﴿البحث الثانى﴾ لهم فى وزنه ثلاثة أقوال : الأول : قال‌الفراء : أصل (التوراة) تورية تفعلة بفتح التاء ، وسكون الواو ، وفتح الراء والياء . الا أنه صارت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح‌ماقبلها

﴿القول الثانى﴾ قال الفراء : ويجوز أن تكون تفعلة على وزن توفية وتوصية ، فيكون أصلها تورية ، الا أن الراء نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طيء . فانهم يقولون فى جارية : جاراة ، وفى ناصية : ناصاة . قال الشاعر :

فما الدنيا بباقاة لحى وما حى على الدنيا بباق

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول الخليل والبصريين : ان أصلها : وورية ، فوعلة ، ثم قلبت الواو الأولى تاء ، وهذا القلب كثير فى كلامهم . نحو : تجاه ، وتراث ، وتخمة ، وتكلان ، ثم قلبت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها . فصارت (توراة) وكتبت بالياء على أصل الكلمة ، ثم‌طعنوا فى‌قول الفراء ، أما الأول‌فقالوا : هذا البناءنادر ، وأمافوعلةفكثير ، نحو : صومعة ، وحوصلة ، ودوسرة والحمل‌على‌الأكثر أولى ، وأما الثانى فلأنه لايتم‌إلابحمل اللفظ‌على لغة طيء ، والقرآن ما نزل‌بها البتة

﴿البحث الثالث﴾ فى التوراة قراءتان : الامالة والتفخيم ، فمن فخم فلأن الراء حرف يمنع الامالة لما فيه من التكرير . والله أعلم

مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ

وأما الانجيل ففيه أقوال : الأول : قال الزجاج : انه افعيل من النجل ، وهو الأصل . يقال : لعن الله ناجليه ، أى والديه . فسمى ذلك الكتاب بهذا الاسم . لأن الأصل المرجوع اليه فى ذلك الدين . والثانى : قال قوم : الانجيل مأخوذ من قول العرب : نجلت الشيء إذا استخرجته وأظهرته ويقال الماء الذى يخرج من البئر : نجل ، ويقال : قد استنجل الوادى ، إذا خرج الماء من النز . فسمى الانجيل إنجيلا لأنه تعالى أظهر الحق بواسطته . والثالث : قال أبو عمرو الشيبانى : التناجل التنازع ، فسمى ذلك الكتاب بالانجيل لأن القوم تنازعوا فيه . والرابع : أنه من النجل الذى هو سعة العين ، ومنه طعنة نجلاء ، سمى بذلك لأنه سعة ونور وضياء أخرجه لهم

وأقول : أمر هؤلاء الأدباء عجيب كأنهم أوجبوا فى كل لفظ أن يكون مأخوذاً من شيء آخر . ولو كان كذلك لزم إما التسلسل . وإما الدور . ولما كانا باطلين . وجب الاعتراف بأنه لابد من ألفاظ موضوعة وضعاً أولا حتى يجعل سائر الألفاظ مشتقة منها . وإذا كان الأمر كذلك فلم لا يجوز فى هذا اللفظ الذى جعلوه مشتقا من ذلك الآخر . أن يكون الأصل هو هذا ، والفرع هو ذاك الآخر ، ومن الذى أخبرهم بأن هذا فرع وذاك أصل . وربما كان هذا الذى يجعلونه فرعا ومشتقا فى غاية الشهرة ، وذاك الذى يجعلونه أصلا فى غاية الخفاء ، وأيضا فلو كانت التوراة إنما سميت توارة لظهورها ، والانجيل إنما سمى إنجيلا لكونه أصلا . وجب فى كل ما ظهر أن يسمى بالتوراة فوجب تسمية كل الحوادث بالتوراة . ووجب فى كل ما كان أصلا لشيء آخر أن يسمى بالانجيل ، والطين أصل الكوز . فوجب أن يكون الطين إنجيلا . والذهب أصل الخاتم . والغزل أصل الثوب فوجب تسمية هذه الأشياء بالانجيل ، ومعلوم أنه ليس كذلك . ثم انهم عند إيراد هذه الالزامات عليهم لابد وأن يتمسكوا بالوضع ، ويقولوا : العرب خصصوا هذين اللفظين بهذين الشيئين على سبيل الوضع ، وإذا كان لا يتم المقصود فى آخر الأمر إلا بالرجوع إلى وضع اللغة . فلم لا نتمسك به فى أول الأمر ونريح أنفسنا من الخوض فى هذه الكلمات . وأيضا فالتوراة والانجيل اسمان أعجميان : أحدهما بالعبرية ، والآخر بالسريانية ، فكيف يليق بالعاقل أن يشتغل بتطبيقهما على أوزان لغة العرب ، فظهر أن الأولى بالعاقل أن لا يلتفت إلى هذه المباحث والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿من قبل هدى للناس﴾

فاعلم أنه تعالى بين أنه أنزل التوراة والانجيل . قبل أن أنزل القرآن . ثم بين أنه إنما أنزلها هدى

وَأَنْزَلَ الفُرْقَانَ

للناس ، قال الكعبى : هذه الآية دالة على بطلان قول من يزعم أن القرآن عمى على الكافرين ، وليس بهدى لهم ، ويدل على معنى قوله (وهو عليهم عمى) أن عند نزوله اختاروا العمى على وجه المجاز ، كقول نوح عليه السلام (فلم يزدهم دعائى إلا فرارا) لما فروا عنده

واعلم أن قوله ﴿هدى للناس﴾ فيه احتمالان : الأول: أن يكون ذلك عائداً إلى التوراة والانجيل فقط ، وعلى هذا التقدير يكون قد وصف القرآن بأنه حق ، ووصف التوراة والانجيل بأنهما هدى، والوصفان متقاربان

فان قيل : انه وصف القرآن فى أول سورة البقرة بأنه هـــدى للمتقين ، فلم لم يصفه ههنا به؟

قلنا: فيه لطيفة ، وذلك لأنا ذكرنا فى سورة البقرة أنه انما قال (هدى للمتقين) لأنهم هم المنتفعون به ، فصار من هذا الوجه هدى لهم لا لغيرهم . أما ههنا فالمناظرة كانت مع النصارى ، وهم لا يهتدون بالقرآن ، فلا جرم لم يقل ههنا فى القرآن أنه هدى ، بلى قال : انه حق فى نفسه ، سواء قبلوه أو لم يقبلوه ، وأما التوراة والانجيل فهم يعتقدون فى صحتهما . ويدعون بأنا إنما نتقول فى ديننا عليهما ، فلا جرم وصفهما الله تعالى لأجل هذا التأويل بأنهما هدى . فهذا ما خطر بالبال والله أعـــلم

﴿القول الثانى﴾ وهو قول الأكثرين : أنه تعالى وصف الكتب الثلاثة بأنها هدى فهذا الوصف عائد الى كل ما تقدم ، وغير مختص بالتوراة والانجيل والله أعلم بمراده

ثم قال ﴿وأنزل الفرقان﴾

ولجمهور المفسرين فيه أقوال : الأول : أن المراد هو الزبور . كما قال (وآتينا داود زبورا) والثانى : أن المراد هو القرآن ، وانما أعاده تعظيما لشأنه . ومدحا بكونه فارقا بين الحق والباطل أو يقال : انه تعالى أعاد ذكره ليبين أنه أنزله بعد التوراة والانجيل ، ليجعله فرقا بين ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل ، وعلى هذا التقدير فلا تكرار

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول الأكثرين : أن المراد أنه تعالى كما جعل الكتب الثلاثة هدى ودلالة ، فقد جعلها فارقة بين الحلال والحرام وسائر الشرائع . فصار هذا الكلام دالا على أن الله تعالى بين بهذه الكتب ما يلزم عقلا وسمعا ، هذا جملة ما قاله أهل التفسير

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ

فى هذه الآية ، وهى عندى مشكلة أما حمله على الزبور فهو بعيد . لأن . الزبور ليس فيه شىء من الشرائع والأحكام ، بل ليس فيه إلا المواعظ ، ووصف التوراة والانجيل مع اشتمالها على الدلائل ، وبيان الأحكام بالفرقان أولى من وصف الزبور بذلك . وأما القول الثانى وهو حمله على القرآن فبعيد من حيث ان قوله (وأنزل الفرقان) عطف على ما قبله . والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقرآن مذكور قبل هذا ، فهذا يقتضى أن يكون هذا الفرقان مغايراً للقرآن . وبهذا الوجه يظهر ضعف القول الثالث ، لأن كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب . وعطف الصفة على الموصوف وإن كان قد ورد فى بعض الأشعار النادرة ، إلا أنه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللائقة بكلام الله تعالى ، والمختار عندى فى تفسير هذه الآية وجه رابع ، وهو أن المراد من هذا الفرقان المعجزات التى قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب ، وذلك لأنهم لما أتوا بهذه الكتب وادعوا أنها كتب نازلة عليهم من عند الله تعالى ، افتقروا فى إثبات هذه الدعوى إلى دليل ، حتى يحصل الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكذابين ، فلما أظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات ، حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب ، فالمعجزة هى الفرقان ، فلما ذكر الله تعالى أنه أنزل الكتاب بالحق ، وأنه أنزل التوراة والانجيل من قبل ذلك ، بين أنه تعالى أنزل معها ماهو الفرقان الحق . وهو المعجز القاهر الذى يدل على صحتها ، ويفيد الفرق بينها وبين سائر الكتب المختلفة ، فهذا هو ماعندى فى تفسير هذه الآية ، وهب أن أحداً من المفسرين ماذكره إلا أن حمل كلام الله تعالى عليه يفيد قوة المعنى ، وجزالة اللفظ ، واستقامة الترتيب والنظم ، والوجوه التى ذكروها تنافى كل ذلك . فكان ماذكرناه أولى والله أعلم بمراده

واعلم أنه سبحانه وتعالى لما قرر فى هذه الألفاظ القليلة جميع مايتعلق بمعرفة الاله ، وجميع مايتعلق بتقرير النبوة أتبع ذلك بالوعيد زجراً للمعرضين عن هذه الدلائل الباهرة ، فقال :

﴿إن الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد﴾

واعلم أن بعض المفسرين خصص ذلك بالنصارى ، فقصر اللفظ العام على سبب نزوله ، والمحققون من المفسرين قالوا : خصوص السبب لايمنع عموم اللفظ ، فهو يتناول كل من أعرض عن دلائل الله تعالى

وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ «٤»

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ «٥» هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «٦»

ثم قال ﴿والله عزيز ذو انتقام﴾

والعزيز الغالب الذى لا يغلب ، والانتقام العقوبة . يقال انتقم منه انتقاما أى عاقبه . وقال الليث يقال : لم أرض عنه حتى نقمت منه وانتقمت إذا كافأه عقوبة بما صنع ، والعزيز إشارة إلى القدرة التامة على العقاب ، وذو الانتقام اشارة إلى كونه فاعلا للعقاب ، فالأول صفة الذات ، والثانى صفة الفعل . والله أعلم

قوله تعالى ﴿إن الله لا يخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾

اعلم أن هذا الكلام يحتمل وجهين :

﴿الاحتمال الأول﴾ أنه تعالى لما ذكر أنه قيوم ، والقيوم هو القائم باصلاح مصالح الخلق ومهماتهم ، وكونه كذلك لا يتم إلا بمجموع أمرين : أحدهما : أن يكون عالما بحاجاتهم على جميع وجوه الكمية والكيفية . والثانى : أن يكون بحيث متى علم جهات حاجاتهم قدر على دفعها ، والأول لا يتم إلا إذا كان عالما بجميع المعلومات ، والثانى لا يتم إلا إذا كان قادراً على جميع الممكنات ، فقوله (إن الله لا يخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء) إشارة إلى كمال علمه المتعلق بجميع المعلومات . فحينئذ يكون عالما لا محالة مقادير الحاجات ومراتب الضرورات ، لا يشغله سؤال عن سؤال ، ولا يشتبه الأمر عليه بسبب كثرة أسئلة السائلين ، ثم قوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) إشارة إلى كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات ، وحينئذ يكون قادراً على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم ، وعند حصول هذين الأمرين يظهر كونه قائما بالقسط قيوما بجميع الممكنات والكائنات ، ثم فيه لطيفة أخرى ، وهى أن قوله (إن الله لا يخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء) كما ذكرناه إشارة إلى كمال علمه سبحانه ، والطريق الى إثبات كونه تعالى عالما لا يجوز أن يكون هو السمع . لأن معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى

عالما بجميع المعلومات ، بل الطريق اليه ليس إلا الدليل العقلى . وذلك هو أن نقول : ان أفعال الله تعالى محكمة متقنة ، والفعل المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالما ، فلما كان دليل كونه تعالى عالما هو ما ذكرنا ، فحين ادعى كونه عالما بكل المعلومات بقوله (إن الله لايخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء) أتبعه بالدليل العقلى الدال على ذلك ، وهو أنه هو الذى صور فى ظلمات الأرحام هذه البنية العجيبة ، والتركيب الغريب ، وركبه من أعضاء مختلفة فى الشكل والطبع والصفة ، فبعضها عظام ، وبعضها غضاريف ، وبعضها شرايين ، وبعضها أوردة ، وبعضها عضلات ، ثم انه ضم بعضها الى بعض على التركيب الأحسن ، والتأليف الأكمل . وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر أن يخلق من قطرة من النطفة هذه الأعضاء المختلفة فى الطبائع والشكل واللون ، ويدل على كونه عالما من حيث ان الفعل المحكم لا يصدر إلا عن العالم ، فكان قوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) دالا على كونه قادراً على كل الممكنات . ودالا على صحة ما تقدم من قوله (ان الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء) واذا ثبت أنه تعالى عالم بجميع المعلومات ، وقادر على كل الممكنات . ثبت أنه قيوم المحدثات والممكنات ، فظهر أن هذا كالتقرير لما ذكره تعالى أولا من أنه هو الحى القيوم ، ومن تأمل فى هذه اللطائف علم أنه لا يعقل كلام أكثر فائدة ، ولا أحسن ترتيبا ، ولا أكثر تأثيرا فى القلوب من هذه الكلمات

﴿والاحتمال الثانى﴾ أن تنزل هذه الآيات على سبب نزولها . وذلك لأن النصارى ادعوا إلهية عيسى عليه السلام . وعولوا فى ذلك على نوعين من الشبه ، أحد النوعين شبه مستخرجة من مقدمات مشاهدة ، والنوع الثانى: شبه مستخرجة من مقدمات الزامية

﴿أما النوع الأول من الشبه﴾ فاعتمادهم فى ذلك على أمرين : أحدهما : يتعلق بالعلم ، والثانى : يتعلق بالقدرة

أما ما يتعلق بالعلم فهو أن عيسى عليه السلام كان يخبر عن الغيوب ، وكان يقول لهذا : أنت أكلت فى دارك كذا ، ويقول لذاك : انك صنعت فى دارك كذا ، فهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالعلم

وأما الأمر الثانى من شبههم ، فهو متعلق بالقدرة ، وهو أن عيسى عليه السلام كان يحيى الموتى ، ويبرىء الأكمه والأبرص ، ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيرا باذن الله ، وهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالقدرة ، وليس للنصارى شبه فى المسألة سوى هذين النوعين ، ثم انه تعالى لما استدل على بطلان قولهم فى إلهية عيسى وفى التثليث بقوله (الحى القيوم) يعنى الاله

يجب أن يكون حيا قيوما ، وعيسى ماكان حيا قيوماً ، لزم القطع انه ماكان إلها ، فأتبعه بهذه الآية ليقرر فيها ما يكون جوابا عن هاتين الشبهتين

﴿أما الشبهة الأولى﴾ وهى المتعلقة بالعلم ، وهى قولهم : انه أخبر عن الغيوب فوجب أن يكون إلها . فأجاب الله تعالى عنه بقوله (ان الله لايخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء) وتقرير الجواب أنه لا يلزم من كونه عالما ببعض المغيبات أن يكون إلها لاحتمال أنه انما علم ذلك بوحى من الله اليه ، وتعليم الله تعالى له ذلك ، لكن عدم إحاطته ببعض المغيبات يدل دلالة قاطعة على أنه ليس باله لأن الاله هو الذى لايخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء فان الاله هو الذى يكون خالقا . والخالق لابد وأن يكون عالما بمخلوقه ، ومن المعلوم بالضرورة أن عيسى عليه السلام ماكان عالما بجميع المعلومات والمغيبات ، فكيف والنصارى يقولون : انه أظهر الجزع من الموت فلو كان عالما بالغيب كله ، لعلم أن القوم يريدون أخذه وقتله ، وأنه يتأذى بذلك ويتألم . فكان يفر منهم قبل وصولهم اليه . فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر أنه ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات والاله هو الذى لايخفى عليه شيء من المعلومات . فوجب القطع بأن عيسى عليه السلام ما كان إلها فثبت أن الاستدلال بمعرفة بعض الغيب لايدل على حصول الالهية ، وأما الجهل ببعض الغيب يدل قطعا على عدم الالهية ، فهذا هو الجواب عن النوع الأول من الشبه المتعلقه بالعلم

﴿أما النوع الثانى﴾ من الشبه ، وهو الشبهة المتعلقة بالقدرة فأجاب الله تعالى عنها بقوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) والمعنى أن حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله فى بعض الصور لايدل على كونه إلها ، لاحتمال أن الله تعالى أكرمه بذلك الاحياء إظهاراً لمعجزته وإكراما له

أما العجز عن الاحياء والاماتة فى بعض الصور يدل على عدم الالهية ، وذلك لأن الاله هو الذى يكون قادرا على أن يصور فى الأرحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب ، والتأليف الغريب ، ومعلوم أن عيسى عليه السلام ماكان قادرا على الاحياء والاماتة على هذا الوجه وكيف ولو قدر على ذلك لأمات أولئك الذين أخذوه على زعم النصارى وقتلوه ، فثبت أن حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله فى بعض الصور لابد على كونه إلها أما عدم حصولهما على وفق مراده فى سائر الصور يدل على أنه ماكان إلها . فظهر بما ذكر أن هذه الشبهة الثانية أيضا ساقطة

﴿وأما النوع الثانى من الشبه﴾ فهى الشبه المبنية على مقدمات إلزامية . وحاصلها يرجع الى نوعين

﴿النوع الأول﴾ أن النصارى يقولون : أيها المسلمون أنتم توافقوننا على أنه ما كان له أب من البشر، فوجب أن يكون ابناً لله ، فأجاب الله تعالى عنه أيضا بقوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) لأن هذا التصوير لما كان منه فان شاء صوره من نطفة الأب . وان شاء صوره ابتداء من غير الأب

﴿والنوع الثانى﴾ أن النصارى قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم ألست تقول : ان عيسى روح الله وكلمته . فهذا يدل على أنه ابن الله فأجاب الله تعالى عنه بأن هذا إلزام لفظى . واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز ، فاذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلى ،كان من باب المتشابهات، فوجب رده إلى التأويل ، وذلك هو المراد بقوله (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فظهر بما ذكرنا أن قوله (الحى القيوم) إشارة إلى ما يدل على أن المسيح ليس باله ولا ابن له . وأما قوله (ان الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء) فهو جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم . وقوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) جواب عن تمسكهم بقدرته على الاحياء والاماتة . وعن تمسكهم بأنه ما كان له أب من البشر . فوجب أن يكون ابناً لله ، وأما قوله (هو الذى أنزل عليك الكتاب) فهو جواب عن تمسكهم بما ورد فى القرآن أن عيسى روح الله وكلمته ، ومن أحاط علما بما ذكرناه ولخصناه علم أن هذا الكلام على اختصاره أكثر تحصيلا من كل ما ذكره المتكلمون فى هذا الباب . وأنه ليس فى المسألة حجة ولا شبهة ، ولا سؤال ولا جواب ، الا وقد اشتملت هذه الآية عليه . فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ، وأما كلام من قبلنا من المفسرين فى تفسير هذه الآيات فلم نذكره ، لأنه لا حاجة اليه ، فمن أراد ذلك طالع الكتب . ثم انه تعالى لما أجاب عن شبههم أعاد كلمة التوحيد زجراً للنصارى عن قولهم بالتثليث . فقال (لا إله الا هو العزيز الحكيم) فالعزيز إشارة إلى كمال القدرة ، والحكيم إشارة إلى كمال العلم ، وهو تقرير لما تقدم من أن علم المسيح ببعض الغيوب . وقدرته على الاحياء والاماتة فى بعض الصور لا يكفى فى كونه إلها . فان الاله لا بد وأن يكون كامل القدرة وهو العزيز ، وكامل العلم وهو الحكيم ، وبقى فى الآية أبحاث لطيفة أما قوله (لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء) فالمراد أنه لا يخفى عليه شىء

فان قيل : ما الفائدة فى قوله (فى الأرض ولا فى السماء) مع أنه لو أطلق كان أبلغ

قلنا : الغرض بذلك إفهام العباد كمال علمه . وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السماوات والأرض أقوى ، وذلك لأن الحس يرى عظمة السماوات والارض فيعين العقل على معرفة عظمة علم الله

هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ «٧»

عز وجل، والحس متى أعان العقل على المطلوب كان الفهم أتم والادراك أكمل، ولذلك فان المعانى الدقيقة إذا أريد إيضاحها ذكر لها مثال، فان المثال يعين على الفهم

أما قوله ﴿هو الذى يصوركم﴾ قال الواحدى: التصوير جعل الشىء على صورة، والصورة هيأة حاصلة للشىء عند إيقاع التأليف بين أجزائه وأصله، من صاره يصوره اذا أماله، فهى صورة لأنها مائلة الى شكل أبويه، وتمام الكلام فيه ذكرناه فى قوله تعالى (فصرهن اليك) وأما (الأرحام) فهى جمع رحم، وأصلها من الرحمة، وذلك لأن الاشتراك فى الرحم يوجب الرحمة والعطف، فلهذا سمى ذلك العضو رحما والله أعلم

قوله تعالى ﴿هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولو الألباب﴾

اعلم أن فى هذه الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قد ذكرنا فى اتصال قوله (ان الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء) بما قبله احتمالين: أحدهما: أن ذلك كالتقرير لكونه قيوما. والثانى: أن ذلك الجواب عن شبه النصارى، فأما على الاحتمال الأول فنقول: انه تعالى أراد أن يبين أنه قيوم وقائم بمصالح الخلق ومصالح الخلق قسمان: جسمانية وروحانية، أما الجسمانية فأشرفها تعديل البنية، وتسوية المزاج على أحسن الصور وأكمل الاشكال، وهو المراد بقوله (هو الذى يصوركم فى الارحام) وأما الروحانية فأشرفها العلم الذى تصير الروح معه كالمرآة المجلوة التى تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله (هو الذى أنزل عليك الكتاب) وأما على الاحتمال الثانى فقد ذكرنا أن من جملة

شبه النصارى تمسكهم بما جاء فى القرآن من قوله تعالى فى صفة عيسى عليه السلام: انه روح الله وكلمته ، فبين الله تعالى بهذه الآية أن القرآن مشتمل على محكم وعلى متشابه ، والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم ، وهو فى غاية الحسن والاستقامة

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن القرآن دل على أنه بكليته محكم . ودل على أنه بكليته متشابه . ودل على أن بعضه محكم . وبعضه متشابه . أما مادل على أنه بكليته محكم . فهو قوله (الر تلك آيات الكتاب الحكيم ، الر كتاب أحكمت آياته) فذكر فى هاتين الآيتين أن جميعه محكم . والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعانى وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه فى فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من إتيان كلام يساوى القرآن فى هذين الوصفين ، والعرب تقول فى البناء الوثيق والعقد الوثيق الذى لا يمكن حله : محكم . فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم ، وأما ما دل على أنه بكليته متشابه ، فهو قوله تعالى (كتابا متشابها مثانى) والمعنى أنه يشبه بعضه بعضاً فى الحسن ، ويصدق بعضه بعضا . واليه الاشارة بقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً) أى لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر ، ولتفاوت نسق الكلام فى الفصاحة والركاكة ، وأما مادل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه . فهو هذه الآية التى نحن فى تفسيرها . ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ، ثم من تفسيرهما فى عرف الشريعة: أما المحكم فالعرب تقول : حاكمت وحكمت وأحكمت بمعنى رددت . ومنعت . والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام التى هى تمنع الفرس عن الاضطراب . وفى حديث النخعى : احكم اليتيم كما تحكم ولدك أى امنعه عن الفساد . وقال جرير : أحكموا سفهاءكم ، أى امنعوهم ، وبناء محكم أى وثيق يمنع من تعرض له، وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغى ، وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التميز . قال الله تعالى (ان البقر تشابه علينا) وقال فى وصف ثمار الجنة (وأتوا به متشابها) أى متفق المنظر مختلف الطعوم . وقال الله تعالى (تشابهت قلوبهم) ومنه يقال : اشتبه على الأمران إذا لم يفرق بينهما ، ويقال لأصحاب المخاريق : أصحاب الشبه . وقال عليه السلام «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات» وفى رواية أخرى مشتبهات ، ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان عن التميز بينهما سمى كل ما لا يهتدى الانسان اليه بالمتشابه ، إطلاقا لاسم السبب على المسبب ، ونظيره المشكل سمى بذلك ، لأنه أشكل ، أى دخل فى شكل غيره فأشبهه وشابهه ، ثم يقال لكل ما غمض وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل ، ويحتمل أن يقال : انه الذى لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه ، وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه فى العقل

والذهن، ومشابها له، وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان، فلا جرم سمى غير المعلوم بأنه متشابه، فهـذا تحقيق القول فى المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة، فنقول: الناس قد أكثروا من الوجوه فى تفسير المحكم والمتشابه، ونحن نذكر الوجه الملخص الذى عليه أكثر المحققين، ثم نذكر عقيبه أقوال الناس فيه فنقول: اللفظ الذى جعل موضوعا لمعنى، فاما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى، وإما أن لايكون فاذا كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص، وأما ان كان محتملا لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر، واما أن لايكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السواء، فان كان احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر سمى ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا، وأما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معاً مشتركا، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملا، فقد خرج من التقسيم الذى ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصاً، أو ظاهراً، أو مؤولا، أو مشتركا، أو مجملا، أما النص والظاهر فيشتركان فى حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم، وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان فى أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وان لم يكن راجحاً لكنه غير مرجوح، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه، لأن عدم الفهم حاصل فى القسمين جميعاً وقد بينا أن ذلك يسمى متشابهاً إما لأن الذى لايعلم يكون النفى فيه مشابهاً للاثبات فى الذهن، وأما لأجل أن الذى يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم، فأطلق لفظ المتشابه على مالا يعلم اطلاقا لاسم السبب على المسبب، فهذا هو الكلام المحصل فى المحكم والمتشابه، ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية، فههنا يتوقف الذهن، مثل: القرء بالنسبة إلى الحيض والطهر، إنما المشكل بأن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحاً فى أحد المعنيين، ومرجوحاً فى الآخر، ثم كان الراجح باطلا، والمرجوح حقاً، ومثاله من القرآن قوله تعالى (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول) فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا. ومحكمه قوله تعالى (ان الله لايأمر بالفحشاء) رادا على الكفار فيما حكى عنهم (واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها) وكذلك قوله تعالى (نسوا الله فنسيهم) وظاهر النسيان مايكون ضدا للعلم، ومرجوحه الترك، والآية المحكمة فيه قوله تعالى (وما كان ربك نسيا) وقوله تعالى (لايضل ربى ولا ينسى) واعلم أن هذا موضع عظيم فنقول: ان كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة

لمذهبه محكمة . وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة ، فالمعتزلى يقول : قوله (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) محكم ، وقوله (وماتشاؤن إلا أن يشاء الله رب العالمين) متشابه والسنى يقلب الأمر فى ذلك ، فلا بد ههنا من قانون يرجع اليه فى هذا الباب . فنقول : اللفظ إذا كان محتملا لمعنيين ، وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحا ، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحا ، فان حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح ، فهذ هو المحكم وأما ان حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح ، فهذا هو المتشابه ، فنقول : صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لابد فيه من دليل منفصل . وذلك الدليل المنفصل اما أن يكون لفظيا وإما أن يكون عقليا

﴿أما القسم الأول﴾ فنقول : هذا انما يتم إذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس ، اللهم إلا أن يقال : ان أحدهما قاطع فى دلالته ، والآخر غير قاطع ، فحينئذ يحصل الرجحان ، أو يقال : كل واحد منهما وإن كان راجحا إلا أن أحدهما يكون أرجح . وحينئذ يحصل الرجحان إلا أنا نقول :

أما الأول فباطل . لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة . لأن كل دليل لفظى فانه موقوف على نقل اللغات ، ونقل وجوه النحو والتصريف ، وموقوف على عدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم التخصيص ، وعدم الاضمار ، وعدم المعارض النقلى والعقلى ، وكل ذلك مظنون . والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا ، فثبت أن شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا .

وأما الثانى وهو أن يقال : أحد الدليلين أقوى من الدليل الثانى ، وان كان أصل الاحتمال قائما فيهما معا فهذا صحيح ، ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظى عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظنيا ، ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه فى المسائل الأصولية ، بل يجوز التعويل عليه فى المسائل الفقهية ، فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح ، إلى معناه المرجوح فى المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعى العقلى ، على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال . وقد علمنا فى الجملة أن استعمال اللفظ فى معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره . فعند هذا يتعين التأويل . فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلا : ثم إذا قامت هذه الدلالة وعرف المكلف أنه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما أشعر به ظاهره ، فعند هذا

لايحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذى هو المراد ماذا ، لأن السبيل إلى ذلك إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز ، وترجيح تأويل على تأويل ، وذلك الترجيح لايمكن إلا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية ، لاسيما الدلائل المستعملة فى ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون فى غاية الضعف ، وكل هذا لايفيد إلا الظن الضعيف ، والتعويل على مثل هذه الدلائل فى المسائل القطعية محال ، فلهذا التحقيق المتين مذهبا أن بعد إقامة الدلالة القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال ، لايجوز الخوض فى تعيين التأويل ، فهـذا منتهى ماحصلناه فى هذا الباب والله ولى الهداية والرشاد

﴿المسألة الثالثة﴾ فى حكاية أقوال الناس فى المحكم والمتشابه : فالأول : مانقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : المحكمات هى الثلاث آيات التى فى سورة الانعام (قل تعالوا) إلى آخر الآيات الثلاث ، والمتشابهات هى التى تشابهت على اليهود ، وهى أسماء حروف الهجاء المذكورة فى أوائل السور ، وذلك أنهم أولوها على حساب الجمل . فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة فاختلط الأمر عليهم واشتبه : وأقول : التكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم إلى قسمين : منها مالا يجوز أن يتغير بشرع وشرع ، وذلك كالأمر بطاعة الله تعالى ، والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ، ومنها مايختلف بشرع وشرع ، كأعداد الصلوات ، ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك ، فالقسم الأول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس ، لأن الآيات الثلاث فى سورة الأنعام مشتملة على هذا القسم

وأما المتشابه فهو الذى سميناه بالمجمل ، وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى غيره على السوية ، فان دلالة هذه الألفاظ على جميع الوجوه التى تفسر هذه الألفاظ بها على السوية ، لابدليل منفصل على مالخصناه فى أول سورة البقرة

﴿القول الثانى﴾ وهو أيضا مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن المحكم هو الناسخ ، والمتشابه هو المنسوخ

﴿والقول الثالث﴾ قال الأصم : المحكم هو الذى يكون دليله واضحا لائحا ، مثل ما أخبر الله تعالى به من انشاء الخلق فى قوله تعالى (فخلقنا النطفة علقة) وقوله (وجعلنا من الماء كل شىء حى) وقوله (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) والمتشابه ما يحتاج فى معرفته إلى التدبر والتأمل ، نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابا ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكما ، لأن من قدر على الانشاء أولا قدر على الاعادة ثانيا

واعلم أن كلام الأصم غير ملخص . فانه ان عنى بقوله : المحكم ما يكون دلائله واضحة ، أن المحكم هو الذى يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة . والمتشابه مالا يكون كذلك ، وهو اما المجمل المتساوى ، أو المؤول المرجوح . فهذا هو الذى ذكرناه أولا ، وان عنى به أن المحكم هو الذى يعرف صحة معناه من غير دليل ، فيصير المحكم على قوله مايعلم صحته بضرورة العقل ، والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل ، وعلى هذا يصير جملة القرآن متشابها ، لأن قوله (فخلقنا النطفة علقة) أمر يحتاج فى معرفة صحته الى الدلائل العقلية . وان أهل الطبيعة يقولون: السبب فى ذلك الطبائع والفصول ، أو تأثيرات الكواكب ، وتركيبات العناصر وامتزاجاتها . فكما أن إثبات الحشر والنشر مفتقر إلى الدليل ، فكذلك اسناد هذه الحوادث الى الله تعالى مفتقر الى الدليل ، ولعل الأصم يقول : هذه الأشياء وإن كانت كلها مفتقرة إلى الدليل ، الا أنها تنقسم الى ما يكون الدليل فيه ظاهراً بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مبينة ، يؤمن الغلط معها الا نادراً ، ومنها ما يكون الدليل فيه خفياً كثير المقدمات غير مرتبة ، فالقسم الأول هو المحكم . والثانى هو المتشابه

﴿القول الرابع﴾ أن كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلى ، أو بدليل خفى ، فذاك هو المحكم ، وكل ما لا سبيل الى معرفته فذاك هو المتشابه . وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة ، والعلم بمقادير الثواب والعقاب فى حق المكلفين ، ونظيره قوله تعالى (يسألونك عن الساعة أيان مرساها)

﴿المسألة الرابعة﴾ فى الفوائد التى لأجلها جعل بعض القرآن محكما وبعضه متشابها

اعلم أن من الملحدة من طعن فى القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات ، وقال : انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام الساعة . ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه ، فالجبرى يتمسك بآيات الجبر ، كقوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً) والقدرى يقول : بل هذا مذهب الكفار ، بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار فى معرض الذم لهم فى قوله (وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر) وفى موضع آخر (وقالوا قلوبنا غلف) وأيضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) والنافى يتمسك بقوله (لا تدركه الأبصار) ومثبت الجهة يتمسك بقوله (يخافون ربهم من فوقهم) وبقوله (الرحمن على العرش استوى) والنافى يتمسك بقوله (ليس كمثله شىء) ثم أن كل واحد يسمى الآيات الموافقة

لمذهبه : محكمة ، والآيات المخالفة لمذهبه : متشابهة وربما آل الأمر فى ترجيح بعضها على بعض إلى ترجيحات خفية ، ووجوه ضعيفة ، فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذى هو المرجوع اليه فى كل الدين إلى قيام الساعة هكذا . أليس أنه لو جعله ظاهرا جلياً نقياً عن هذه المتشبهات كان أقرب إلى حصول الغرض

واعلم أن العلماء ذكروا فى فوائد المتشابهات وجوها

﴿الوجه الأول﴾ أنه متى كانت المتشابهات موجودة ، كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب ، قال الله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين)

﴿الوجه الثانى﴾ لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد . وكان تصريحه مبطلا لكل ماسوى ذلك المذهب ، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه ، فالانتفاع به إنما حصل لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه . فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه مايقوى مذهبه ، ويؤثر مقالته ، فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب . ويجتهد فى التأمل فيه كل صاحب مذهب ، فاذا بالغوا فى ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات ، فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل إلى الحق

﴿الوجه الثالث﴾ أن القرآن إذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل ، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة ، أما لو كان كله محكما لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى فى الجهل والتقليد

﴿الوجه الرابع﴾ لما كان القرآن مشتملا على المحكم والمتشابه ، افتقروا إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض ، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ، ولو لم يكن الأمر كذلك ماكان يحتاج الانسان إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة ، فكان إيراد هذه المتشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة

﴿الوجه الخامس﴾ وهو السبب الأقوى فى هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية ، وطبائع العوام تنبو فى أكثر الأمر عن إدراك الحقائق ، فمن سمع من العوام فى أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار اليه ، ظن أن هذا عدم ونفى فوقع فى التعطيل ، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض مايناسب مايتوهمونه ويتخيلونه ، ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح ، فالقسم الأول وهو الذى يخاطبون به

فى أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثانى وهو الذى يكشف لهم فى آخر الأمر هو المحكمات، فهذا ماحضرنا فى هذا الباب والله أعلم بمراده

واذا عرفت هذه المباحث. فلنرجع الى التفسير

أما قوله تعالى ﴿هو الذى أنزل عليك الكتاب﴾ فالمراد به هو القرآن (منه آيات محكمات) وهى التى يكون مدلولاتها متأكدة إما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك فى المسائل القطعية، أو يكون مدلولاتها خالية عن معارضات أقوى منها

ثم قال ﴿هن أم الكتاب﴾ وفيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ مامعنى كون المحكم أماً للمتشابه؟

الجواب: الأم فى حقيقة اللغة الأصل الذى منه يكون الشىء. فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها، والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات، لا جرم صارت المحكمات كالأم للمتشابهات. وقيل: أن ماجرى فى الانجيل من ذكر الأب، وهو أنه قال: ان البارى القديم المكون للأشياء، الذى به قامت الخلائق، وبه ثبتت إلى أن يبعثها، فعبر عن هـــذا المعنى بلفظ الأب من جهة أن الأب هو الذى حصل منه تكوين الابن، ثم وقع فى الترجمة ما أوهم الأبوة الواقعة من جهة الولادة، فكان قوله (ما كان لله أن يتخذ من ولد) محكما لأن معناه متأكد بالدلائل العقلية القطعية، وكان قوله: عيسى روح الله وكلمته من المتشابهات التى يجب ردها إلى ذلك المحكم

﴿السؤال الثانى﴾ لم قال (أم الكتاب) ولم يقل: أمهات الكتاب؟

الجواب: أن مجموع المحكمات فى تقدير شىء واحد، ومجموع المتشابهات فى تقدير شىء آخر وأحدهما أم للآخر، ونظيره قوله تعالى (وجعلنا ابن مريم وأمه آية) ولم يقل آيتين. وانما قال ذلك على معنى أن مجموعهما آية واحدة، فكذلك ههنا

ثم قال ﴿وأخر متشابهات﴾ وقد عرفت حقيقة المتشابهات. قال الخليل وسيبويه: أن (أخر) فارقت أخواتها فى حكم واحد، وذلك لأن أخر جمع أخرى، وأخرى تأنيث آخر، وآخر على وزن أفعل، وما كان على وزن أفعل فانه يستعمل مع (من) أو بالألف واللام فيقال: زيد أفضل من عمرو، وزيد الأفضل فالألف واللام معاقبتان لمن فى باب أفعل، فكان القياس أن يقال: زيد آخر من عمرو، أو يقال: زيد الآخر، الا أنهم حذفوا منه لفظ «من» لأن لفظه اقتضى معنى «من» فأسقطوها اكتفاء بدلالة اللفظ عليه، والألف واللام معاقبتان لمن. فسقط الألف واللام أيضا

فلما جاز استعماله بغير الألف واللام صار آخر. فأخرجمعه ، فصارت هذه اللفظة معدولة عن حكم نظائرها فى سقوط الألف واللام عن جمعها ووحدانها

ثم قال ﴿فأما الذين فى قلوبهم زيغ﴾ اعلم أنه تعالى لما بين أن الكتاب ينقسم إلى قسمين ، منه محكم ، ومنه متشابه ، بين أن أهل الزيغ لا يتمسكون إلا بالمتشابه ، والزيغ الميل عن الحق ، يقال : زاغ زيغا : أى مال ميلا ، واختلفوا فى هؤلاء الذين أريدوا بقوله (فى قلوبهم زيغ) فقال الربيع : هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسيح ، فقالوا : أليس هو كلمة الله وروح منه ، قال : بلى . فقالوا : حسبنا . فأنزل الله هذه الآية ، ثم أنزل (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم) وقال الكلبى : هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الأمة . واستخراجه من الحروف المقطعة فى أوائل السور ، وقال قتادة والزجاج : هم الكفار الذين ينكرون البعث . لأنه قال فى آخر الآية (ومايعلم تأويله إلا الله) وما ذاك إلا وقت القيامة ، لأنه تعالى أخفاه عن كل الخلق ، حتى عن الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وقال المحققون : ان هذا يعم جميع المبطلين ، وكل من احتج لباطله بالمتشابه ، لأن اللفظ عام ، وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ، ويدخل فيه كل مافيه لبس واشتباه ، ومن جملته ماوعد الله به الرسول من النصرة . وما أوعد الكفار من النقمة ، ويقولون ائتنا بعذاب الله ، ومتى تأتينا الساعة ، ولو ماتأتينا بالملائكة . فموهوا الأمر على الضعفة ، ويدخل فى هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فانه لما ثبت بصريح العقل أن كل ماكان مختصا بالحيز ، فاما أن يكون فى الصغر كالجزء الذى لا يتجزأ وهو باطل بالاتفاق ، واما أن يكون أكبر منه فيكون منقسما مركباً . وكل مركب فانه ممكن ومحدث ، فبهذا الدليل الظاهر يمتنع أن يكون الاله فى مكان ، فيكون قوله (الرحمن على العرش استوى) متشابها ، فمن تمسك به كان متمسكا بالمتشابهات ، ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية الى العبد ، فانه لما ثبت بالبرهان العقلى أن صدور الفعل يتوقف على حصول الداعى ، وثبت أن حصول ذلك الداعى من الله تعالى ، وثبت أنه متى كان الأمر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجبا ، وعدمه عند عدم هذه الداعية واجبا ، فحينئذ يبطل ذلك التفويض ، وثبت أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشيئته ، فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وان كثرت استدلالا بالمتشابهات ، فبين الله تعالى فى كل هؤلاء الذين يعرضون عن الدلائل القاطعة . ويقتصرون على الظواهر الموهمة أنهم يتمسكون بالمتشابهات لأجل أن فى قلوبهم زيغا عن الحق ، وطلبا لتقرير الباطل

واعلم أنك لا ترى طائفة فى الدنيا الا وتسمى الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة. والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة. ثم هول الأمر فى ذلك ألا ترى إلى الجبائى فانه يقول: المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب، وتكليف ما لا يطاق إلى الله تعالى هم المتمسكون بالمتشابهات. وقال أبو مسلم الاصفهانى: الزائغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بآيات الضلال. ولا يتأوله على المحكم الذى بينه الله تعالى بقوله (وأضلهم السامرى. وأضل فرعون قومه وماهدى. ومايضل به إلا الفاسقين) وفسروا أيضا قوله (واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) على أنه تعالى أهلكهم وأراد فسقهم. وأن الله تعالى يطلب العلل على خلقه ليهلكهم، مع أنه تعالى قال (يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر، ويريد الله ليبين لكم ويهديكم) وتاولوا قوله تعالى (زينا لهم أعمالهم فهم يعمهون) على أنه تعالى زين لهم النعمة، ونقضوا بذلك ما فى القرآن، كقوله تعالى (ان الله لا يغير مابقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وما كنا مهلكى القرى الا وأهلها ظالمون) وقال (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) وقال (فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه) وقال (ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم) فكيف يزين العمه؟ فهذا ما قاله أبو مسلم. وليت شعرى لم حكم على الآيات الموافقة لمذهبه بأنها محكمات، وعلى الآيات المخالفة لمذهبه بأنها متشابهات؟ ولم أوجب فى تلك الآيات المطابقة لمذهبه إجراءها على الظاهر، وفى الآيات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر؟ ومعلوم أن ذلك لا يتم الا بالرجوع إلى الدلائل العقلية الباهرة. فاذا دل على بطلان مذهب المعتزلة الأدلة العقلية، فان مذهبهم لا يتم إلا إذا قلنا بأنه صدر عنه أحد الفعلين دون الثانى من غير مرجح. وذلك تصريح بنفى الصانع، ولا يتم الا إذا قلتم بأنه سبحانه ماكان عالما بكيفيات الأفعال فى الأزل، وذلك تصريح بتجهيل الصانع. ولا يتم الا إذا قلنا بأن صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل على علم فاعله به، فحينئذ يكون قد تخصص ذلك العدد بالوقوع دون الأزيد والأنقص لا لمخصص، وذلك نفى للصانع. ولزم منه أيضا أن لايدل صدور الفعل المحكم على كون الفاعل عالما وحينئذ ينسد باب الاستدلال بأحكام أفعال الله تعالى على كون فاعلها عالما، ولو أن أهل السموات والأرض اجتمعوا على هذه الدلائل لم يقدروا على دفعها، فاذا لاحت هذه الدلائل العقلية الباهرة فكيف يجوز لعاقل أن يسمى الآيات الدالة على القضاء والقدر بالمتشابه. فظهر بما ذكرناه أن القانون المستمر عند جمهور الناس أن كل آية توافق مذهبهم فهى المحكمة وكل آية تخالفهم فهى المتشابهة، وأما المحقق المنصف. فانه يحمل الأمر فى الآيات على أقسام ثلاثة: أحدها: مايتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية، فذاك هو المحكم حقاً. وثانيها: الذى قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها، فذاك هو الذى يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره. وثالثها: الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل

على طرفى ثبوته وانتفائه ، فيكون من حقه التوقف فيه . ويكون ذلك متشابها بمعنى أن الأمر اشتبه فيه ، ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر ، الا أن الظن الراجح حاصل فى إجرائها على ظواهرها فهذا ماعندى فى هذا الباب والله أعلم بمراده

واعلم أنه تعالى لما بين أن الزائغين يتبعون المتشابه ، بين أن لهم فيه غرضين . فالأول هو قوله تعالى (ابتغاء الفتنة) والثانى هو قوله (وابتغاء تأويله)

﴿فأما الأول﴾ فاعلم أن الفتنه فى اللغة الاستهتار بالشىء والغلو فيه ، يقال : فلان مفتون بطلب الدنيا ، أى قد غلا فى طلبها وتجاوز القدر . وذكر المفسرون فى تفسير هذه الفتنة وجوها : أولها قال الأصم : انهم متى أوقعوا تلك المتشابهات فى الدين . صار بعضهم مخالفا للبعض فى الدين ، وذلك يفضى الى التقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة . وثانيها : أن التمسك بذلك المتشابه يقرر البدعة والباطل فى قلبه ، فيصير مفتونا بذلك الباطل عاكفا عليه ، لاينقلع عنه بحيلة البتة . وثالثها : أن الفتنة فى الدين هو الضلال عنه ، ومعلوم أنه لافتنة ولا فساد أعظم من الفتنة فى الدين والفساد فيه

﴿وأما الغرض الثانى لهم﴾ وهو قوله تعالى (وابتغاء تأويله) فاعلم أن التأويل هو التفسير ، وأصله فى اللغة المرجع والمصير ، من قولك آل الأمر إلى كذا إذا صار اليه ، وأولته تأويلا إذا صيرته اليه ، هذا معنى التأويل فى اللغة ، ثم يسمى التفسير تأويلا . قال تعالى (سأنبئك بتأويل مالم تستطع عليه صبرا) وقال تعالى (وأحسن تأويلا) وذلك أنه اخبار عما يرجع اليه اللفظ من المعنى ، واعلم أن المراد منه أنهم يطلبون التأويل الذى ليس فى كتاب الله عليه دليل ولا بيان ، مثل طلبهم أن الساعة متى تقوم ؟ وأن مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون ؟ قال القاضى : هؤلاء الزائغون قد ابتغوا المتشابه من وجهين : أحدهما : أن يحملوه على غير الحق : وهو المراد من قوله (ابتغاء الفتنة) والثانى : أن يحكموا بحكم فى الموضع الذى لا دليل فيه ، وهو المراد من قوله (وابتغاء تأويله) ثم بين تعالى ما يكون زيادة فى ذم طريقة هؤلاء الزائغين فقال (وما يعلم تأويله إلا الله) واختلف الناس فى هذا الموضع . فمنهم من قال : تم الكلام ههنا ، ثم الواو فى قوله (والراسخون فى العلم) واو الابتداء ، وعلى هذا القول : لا يعلم المتشابه إلا الله ، وهذا قول ابن عباس وعائشة والحسن ومالك بن أنس والكسائى والفراء ، ومن المعتزلة قول أبى على الجبائى وهو المختار عندنا

﴿والقول الثانى﴾ أن الكلام انما يتم عند قوله (والراسخون فى العلم) وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلا عند الله تعالي وعند الراسخين في العلم ، وهذا القول أيضا مروى عن ابن

عباس ومجاهد والربيع بن أنس وأكثر المتكلمين والذى يدل على صحة القول الأول وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ أن اللفظ إذا كان له معنى راجح ، ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد ، علمنا أن مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة . وفى المجازات كثرة ، وترجيح البعض على البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية ، والترجيحات اللغوية لا تفيد إلا الظن الضعيف . فاذا كانت المسألة قطعية يقينية . كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز ، مثاله قال الله تعالى (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ثم قام الدليل القاطع على أن مثل هذا التكليف قد وجد على ما بينا فى البراهين الخمسة فى تفسير هذه الآية فعلمنا أن مراد الله تعالى ليس ما يدل عليه ظاهر هذه الآية ، فلا بد من صرف اللفظ إلى بعض المجازات ، وفى المجازات كثرة وترجيح بعضها على بعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية ، وأنها لا تفيد الا الظن الضعيف ، وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية ، فوجب أن يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلا ، وأيضا قال الله تعالى (الرحمن على العرش استوى) دل الدليل على أنه يمتنع أن يكون الاله فى المكان ، فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها ، الا أن فى مجازات هذه اللفظة كثرة فصرف اللفظ الى البعض دون البعض لايكون الا بالترجيحات اللغوية الظنية ، والقول بالظن فى ذات الله تعالى وصفاته غير جائز باجماع المسلمين ، وهذه حجة قاطعة فى المسألة والقلب الخالى عن التعصب يميل اليه ، والفطرة الأصلية تشهد بصحته وبالله التوفيق

﴿الحجة الثانية﴾ وهو أن ماقبل هذه الآية يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم ، حيث قال (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزاً لما ذم الله تعالى ذلك

فان قيل : لم لايجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة ، كما فى قوله (يسألونك عن الساعة أيان مرساها ، قل انما علمها عند ربى) وأيضا طلب مقادير الثواب والعقاب ، وطلب ظهور الفتح والنصرة كما قالوا (لو ما تأتينا بالملائكة)

قلنا : انه تعالى لما قسم الكتاب الى قسمين محكم ومتشابه ، ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم ، وحمله على معناه الذى ليس براجح هو المتشابه ثم أنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركا للظاهر ، وأنه لايجوز

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الله مدح الراسخين فى العلم بأنهم يقولون آمنا به ، وقال فى أول سورة البقرة

(فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم) فهؤلاء الراسخون لوكانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم فى الايمان به مدح ، لأن كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل فانه لا بد وأن يؤمن به ، إنما الراسخون فى العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التى لا نهاية لها . وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى . وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل والعبث ، فاذا سمعوا آية ودلت الدلائل القطعية على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى ، بل مراده منه غير ذلك الظاهر ، ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه ، وقطعوا بأن ذلك المعنى أى شىء كان فهو الحق والصواب ، فهؤلاء هم الرسخون فى العلم بالله حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ، ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الايمان بالله والجزم بصحة القرآن

﴿الحجة الرابعة﴾ لو كان قوله (والراسخون فى العلم) معطوفا على قوله (إلا الله) لصار قوله (يقولون آمنا به) ابتداء ، وأنه بعيد عن ذوق الفصاحة ، بل كان الأولى أن يقال : وهم يقولون آمنا به ، أو يقال : ويقولون آمنا به

فان قيل : فى تصحيحه وجهان . الأول : ان قوله (يقولون) كلام مبتدأ ، والتقدير : هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به . والثانى : أن يكون (يقولون) حالا من الراسخين

قلنا : أما الأول فمدفوع ، لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه الى الاضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه الى الاضمار . والثانى : أن ذا الحال هو الذى تقدم ذكره ، وههنا قد تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين فى العلم ، فوجب أن يجعل قوله (يقولون آمنا به) حالا من الراسخين لا من الله تعالى ، فيكون ذلك تركا للظاهر ، فثبت أن ذلك المذهب لا يتم إلا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا يحتاج اليه . فكان هذا القول أولى

﴿الحجة الخامسة﴾ قوله تعالى (كل من عند ربنا) يعنى أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل ، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله . فلو كانوا عالمين بالتفصيل فى الكل ، لم يبق لهذا الكلام فائدة

﴿الحجة السادسة﴾ نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : تفسير القرآن على أربعة أوجه تفسير لا يسع أحداً جهله ، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها ، وتفسير تعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى

وسئل مالك بن أنس رحمه الله عن الاستواء ، فقال : الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وقد ذكرنا بعض هذه المسألة فى أول سورة البقرة ، فاذا ضم ما ذكرناه ههنا الى ما ذكرناه هناك تم مكلام فى هذه المسألة . وبالله التوفيق

ثم قال تعالى ﴿والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الرسوخ فى اللغة الثبوت فى الشيء

واعلم أن الراسخ فى العلم هو الذى عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية . وعرف أن القرآن كلام الله تعالى بالدلائل اليقينية . فاذا رأى شيئاً متشابها ، ودل الدليل القطعى على أن الظاهر ليس مراداً لله تعالى ، علم حينئذ قطعا أن مراد الله شيء آخر سوى ما دل عليه ظاهره ، وأن ذلك المراد حق ، ولا يصير كون ظاهره مردوداً شبهة فى الطعن فى صحة القرآن ، ثم حكى عنهم أيضا أنهم يقولون (كل من عند ربنا) والمعنى : أن كل واحد من المحكم والمتشابه من عند ربنا ، وفيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ لو قال : كل من ربنا كان صحيحا ، فما الفائدة فى لفظ «عند» ؟

الجواب : الايمان بالمتشابه يحتاج فيه الى مزيد التأكيد ، فذكر كلمة «عند» لمزيد التأكيد

﴿السؤال الثانى﴾ لم جاز حذف المضاف اليه من «كل» ؟

الجواب : لأن دلالة المضاف عليه قوية ، فبعد الحذف الأمن من اللبس حاصل

ثم قال ﴿وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا به ، ومعناه : ما يتعظ بما فى القرآن إلا ذوو العقول الكاملة ، فصار هذا اللفظ كالدلالة على أنهم يستعملون عقولهم فى فهم القرآن ، فيعلمون الذى يطابق ظاهره دلائل العقول . فيكون محكما ، وأما الذى يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابها ، ثم يعلمون أن الكل كلام من لا يجوز فى كلامه التناقض والباطل ، فيعلمون أن ذلك المتشابه لا بد وأن يكون له معنى صحيح عند الله تعالى ، وهذه الآية دالة على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية ، ويتوسلون بها إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله . ولا يفسرون القرآن إلا بما يطابق دلائل العقول ، ويوافق اللغة والاعراب .

واعلم أن الشيء كلما كان أشرف كان ضده أخس ، فكذلك مفسر القرآن متى كان موصوفا بهذه الصفة . كانت درجته هذه الدرجة العظمى التى عظم الله الثناء عليه ، ومتى تكلم فى القرآن من غير أن يكون متبحراً فى علم الأصول ، وفى علم اللغة والنحو كان فى غاية البعد عن الله ، ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ «٨»

قوله تعالى ﴿ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب﴾ اعلم أنه تعالى كما حكى عن الراسخين أنهم يقولون آمنا به ، حكى عنهم أنهم يقولون (ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتناوهب لنا) وحذف «يقولون» لدلالة الأول عليه ، وكما فى قوله (ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) وفى هذه الآية اختلف كلام أهل السنة وكلام المعتزلة .

أما كلام أهل السنة فظاهر ، وذلك لأن القلب صالح لأن يميل إلى الايمان ، وصالح لأن يميل إلى الكفر ، ويمتنع أن يميل إلى أحد الجانبين إلا عند حدوث داعية واردة يحدثها الله تعالى ، فان كانت تلك الداعية داعية الكفر ، فهى الخذلان ، والازاغة ، والصد ، والختم ، والطبع ، والرين ، والقسوة ، والوقر ، والكنان ، وغيرها من الألفاظ الواردة فى القرآن وإن كانت تلك الداعية داعية الايمان ، فهى : التوفيق ، والرشاد ، والهداية ، والتسديد ، والتثبيت ، والعصمة ، وغيرها من الألفاظ الواردة فى القرآن ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» والمراد من هذين الأصبعين الداعيتان ، فكما أن الشيء الذى يكون بين أصبعى الانسان يتقلب كما يقلبه الانسان بواسطة ذينك الأصبعين ، فكذلك القلب لكونه بين الداعيتين يتقلب كما يقلبه الحق بواسطة تينك الداعيتين ، ومن أنصف ولم يتعسف ، وجرب نفسه ، وجد هذا المعنى كالشيء المحسوس ، ولو جوز حدوث إحدى الداعيتين من غير محدث ومؤثر . لزمه نفى الصانع وكان صلى الله عليه وسلم يقول «يامقلب القلوب والأبصار ثبت قلبى على دينك» ومعناه ماذكرنا فلما آمن الراسخون فى العلم بكل ماأنزل الله تعالى من المحكمات والمتشابهات تضرعوا اليه سبحانه وتعالى فى أن لا يجعل قلوبهم مائلة الى الباطل بعد أن جعلها مائلة الى الحق . فهذا كلام برهانى متأكد بتحقيق قرآنى

ومما يؤكد ماذكرناه أن الله تعالى مدح هؤلاء المؤمنين بأنهم لا يتبعون المتشابهات ، بل يؤمنون بها على سبيل الاجمال ، وترك الخوض فيها ، فيبعد منهم فى مثل هذا الوقت أن يتكلموا بالمتشابه ، فلا بد وأن يكونوا قد تكلموا بهذا الدعاء لاعتقادهم أنه من المحكمات ، ثم ان الله تعالى حكى

ذلك عنهم فى معرض المدح لهم ، والثناء عليهم بسبب أنهم قالوا ذلك ، وهذا يدل على أن هذه الآية من أقوى المحكمات : وهذا كلام متين

وأما المعتزلة فقد قالوا : لما دلت الدلائل على أن الزيغ لايجوز أن يكون بفعل الله تعالى ، وجب صرف هذه الآية الى التأويل ، فأما دلائلهم فقد ذكرناها فى تفسير قوله تعالى (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون)

ومما احتجوا به فى هذا الموضع خاصة قوله تعالى (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم) وهو صريح فى أن ابتداء الزيغ منهم . وأما تأويلاتهم فى هذه الآية فمن وجوه : الأول : وهو الذى قاله الجبائى ، واختاره القاضى : أن المراد بقوله (لاتزغ قلوبنا) يعنى لاتمنعها الألطاف التى معها يستمر قلبهم على صفة الايمان . وذلك لأنه تعالى لما منعهم ألطافه عند استحقاقهم منع ذلك جاز أن يقال : أزاغهم ، ويدل على هذا قوله تعالى (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم) والثانى : قال الأصم : لاتبلنا ببلوى تزيغ عندها قلوبنا ، فهو كقوله (ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم مافعلوه إلا قليل منهم) وقال (لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة) والمعنى لاتكلفنا من العبادات مالا نأمن معه الزيغ ، وقد يقول القائل : لاتحملنى على إيذائك أى لاتفعل ماأصير عنده مؤذيا لك . الثالث : قال الكعبى (لاتزغ قلوبنا) أى لاتسمنا باسم الزائغ ، كما يقال : فلان يكفر فلانا إذا سماه كافراً . والرابع : قال الجبائى : أى لاتزغ قلوبنا عن جنتك وثوابك بعد إذ هديتنا ، وهذا قريب من الوجه الأول إلا أن يحمل على شىء آخر ، وهو أنه تعالى إذا علم أنه مؤمن فى الحال ، وعلم أنه لو بقى إلى السنة الثانية لكفر ، فقوله (لاتزغ قلوبنا) محمول على أن يميته قبل أن يصير كافراً ، وذلك لأن إبقاءه حيا إلى السنة الثانية يجرى مجرى ما إذا أزاغه عن طريق الجنة . الخامس : قال الأصم (لاتزغ قلوبنا) عن كمال العقل بالجنون بعد إذ هديتنا بنور العقل السادس : قال أبو مسلم : احرسنا من الشيطان ومن شرور أنفسنا حتى لانزيغ فهذا جملة ماذكروه فى تأويل هذه الآية وهى بأسرها ضعيفة

﴿أما الأول﴾ فلأن من مذهبهم أن كل ما صح فى قدرة الله تعالى أن يفعل فى حقهم لطفاً وجب عليه ذلك وجوبا لو تركه لبطلت إلهيته ، ولصار جاهلا ومحتاجا والشىء الذى يكون كذلك فأى حاجة إلى الدعاء فى طلبه ، بل هذا القول يستمر على قول بشر بن المعتمر وأصحابه الذين لا يوجبون على الله فعل جميع الألطاف

﴿وأما الثانى﴾ فضعيف ، لأن التشديد فى التكليف ان علم الله تعالى له أثراً فى حمل

المكلف على القبيح قبح من الله تعالى ، وان علم الله تعالى أنه لا أثر له البتة فى حمل المكلف على فعل القبيح كان وجوده كعدمه فيما يرجع إلى كون العبد مطيعا وعاصيا ، فلا فائدة فى صرف الدعاء اليه .

﴿ وأما الثالث ﴾ فهو أن التسمية بالزيغ والكفر دائر مع الكفر وجوداً وعدما والكفر والزيغ باختيار العبد ، فلا فائدة فى قوله لاتسمنا باسم الزيغ والكفر

﴿ وأما الرابع ﴾ فهو أنه لو كان علمه تعالى بأنه يكفر فى السنة الثانية يوجب عليه أن يميته ، لكان علمه بأن لا يؤمن قط ويكفر طول عمره يوجب عليه أن لا يخلقه

﴿ وأما الخامس ﴾ وهو حمله على ابقاء العقل فضعيف ، لأن هذا متعلق بما قال قبل هذه الآية (فأما الذين فى قلوبهم زيغ)

﴿ وأما السادس ﴾ وهو أن الحراسة من الشيطان ومن شرور النفس إن كان مقدوراً وجب فعله فلا فائدة فى الدعاء وإن لم يكن مقدوراً تعذر فعله فلا فائدة فى الدعاء ، فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الوجوه ، وأن الحق ماذهبنا اليه

فان قيل : فعلى ذلك القول كيف الكلام فى تفسير قوله تعالى (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم)

قلنا : لايبعد أن يقال : ان الله تعالى يزيغهم ابتداء ، فعند ذلك يزيغون ، ثم يترتب على هذا الزيغ إزاغة أخرى سوى الأولى من الله تعالى ، وكل ذلك لامنافاة فيه

أما قوله تعالى ﴿ بعد إذ هديتنا ﴾ أى بعد أن جعلتنا مهتدين . وهذا أيضا صريح فى أن حصول الهداية فى القلب بتخليق الله تعالى

ثم قال ﴿ وهب لنا من لدنك رحمة ﴾ واعلم أن تطهير القلب عما لاينبغى ، مقدم على تنويره بما ينبغى ، فهؤلاء المؤمنون سألوا ربهم أولا أن لايجعل قلوبهم مائلة إلى الباطل والعقائد الفاسدة ثم انهم ابتغوا ذلك بأن طلبوا من ربهم أن ينور قلوبهم بأنوار المعرفة ، وجوارحهم وأعضاءهم بزينة الطاعة ، وإنما قال (رحمة) ليكون ذلك شاملا لجميع أنواع الرحمة . فأولها أن يحصل فى القلب نور الايمان والتوحيد والمعرفة

وثانيها : أن يحصل فى الجوارح والأعضاء نور الطاعة والعبودية والخدمة

وثالثها : أن يحصل فى الدنيا سهولة أسباب المعيشة من الأمن والصحة والكفاية

ورابعها : أن يحصل عند الموت سهولة سكرات الموت

وخامسها : أن يحصل فى القبر سهولة السؤال ، وسهولة ظلمة القبر

رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّارَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَايُخْلِفُ الْمِيعَادَ «٩»

وسادسها : أن يحصل فى القيامة سهولة العقاب والخطاب وغفران السيئات ، وترجيح الحسنات فقوله (من لدنك رحمة) يتناول جميع هذه الأقسام . ولما ثبت بالبراهين الباهرة القاهرة أنه لارحيم إلا هو ، ولا كريم إلا هو ، لاجرم أكد ذلك بقوله (من لدنك) تنبيها للعقل والقلب والروح على أن هذا المقصود لايحصل إلا منه سبحانه . ولما كان هذا المطلوب فى غاية العظمة بالنسبة إلى العبد لاجرم ذكرها على سبيل التنكير ، كأنه يقول : أطلب رحمة وأية رحمة . أطلب رحمة من لدنك ، وتليق بك . وذلك يوجب غاية العظمة

ثم قال ﴿إنك أنت الوهاب﴾ كأن العبد يقول : إلهى هذا الذى طلبته منك فى هذا الدعاء عظيم بالنسبة إلى ، لكنه حقير بالنسبة إلى كمال كرمك ، وغاية جودك ورحمتك ، فأنت الوهاب الذى من هبتك حصلت حقائق الأشياء وذواتها . وماهياتها ووجوداتها ، فكل ماسواك فمن جودك وإحسانك وكرمك ، يادائم المعروف . ياقديم الاحسان . لاتخيب رجاء هذا المسكين ، ولا ترد دعاءه ، واجعله بفضلك أهلا لرحمتك ياأرحم الراحمين وأكرم الأكرمين

قوله تعالى ﴿ربنا انك جامع الناس ليوم لاريب فيه ان الله لايخلف الميعاد﴾

واعلم أن هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين فى العلم ، وذلك لأنهم لما طلبوا من الله تعالى أن يصونهم عن الزيغ ، وأن يخصهم بالهداية والرحمة ، فكأنهم قالوا : ليس الغرض من هذا السؤال مايتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية منقرضة ، وانما الغرض الأعظم منه ما يتعلق بالآخرة فانا نعلم أنك ياإلهنا جامع الناس للجزاء فى يوم القيامة ، ونعلم أن وعدك لايكون خلفاً ، وكلامك لايكون كذبا ، فمن زاغ قلبه بقى هناك فى العذاب أبد الآباد ، ومن أعطيته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المؤمنين . بقى هناك فى السعادة والكرامة أبد الآباد . فالغرض الأعظم من ذلك الدعاء مايتعلق بالآخرة . بقى فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ربنا انك جامع الناس ليوم لاريب فيه) تقديره : جامع الناس للجزاء فى يوم لاريب فيه ، فحذف لكون المراد ظاهراً

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائى : إن كلام المؤمنين تم عند قوله (ليوم لا ريب فيه) فأما قوله (إن الله لايخلف الميعاد) فهو كلام الله عز وجل . كأن القوم لما قالوا (انك جامع الناس ليوم لاريب فيه) صدقهم الله تعالى فى ذلك وأيد كلامهم بقوله (إن الله لايخلف الميعاد) كما قال حكاية

عن المؤمنين فى آخر هذه السورة (ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد) ومن الناس من قال : لا يبعد ورود هذا على طريقة العدول فى الكلام من الغيبة إلى الحضور ، ومثله فى كتاب الله تعالى كثير . قال تعالى (حتى إذا ركبتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة)

فان قيل : فلم قالوا فى هذه الآية (إن الله لا يخلف الميعاد) وقالوا فى تلك الآية (إنك لا تخلف الميعاد)

قلت : الفرق والله أعلم أن هذه الآية فى مقام الهيبة ، يعنى أن الالهية تقتضى الحشر والنشر لينتصف للمظلومين من الظالمين ، فكان ذكره باسمه الأعظم أولى فى هذا المقام ، أما قوله فى آخر السورة (انك لاتخلف الميعاد) فذاك المقام مقام طلب العبد من ربه أن ينعم عليه بفضله، وأن يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة ، فلا جرم قال (إنك لاتخلف الميعاد)

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج الجبائى بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق ، قال : وذلك لأن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد . بدليل قوله تعالى (أن قد وجدنا ماوعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا) والوعد والموعد والميعاد واحد ، وقد أخبر فى هذه الآية أنه لا يخلف الميعاد ، فكان هذا دليلا على أنه لايخلف فى الوعيد

والجواب : لانسلم أنه تعالى يوعد الفساق مطلقا . بل ذلك الوعيد عندنا مشروط بشرط عدم العفو ، كما أنه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة ، فكما أنكم أثبتم ذلك الشرط بدليل منفصل ، فكذا نحن أثبتنا شرط عدم العفو بدليل منفصل . سلمنا أنه يوعدهم . ولكن لانسلم أن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد ، أما قوله تعالى (فهل وجدتم ماوعد ربكم حقا)

قلنا : لم لايجوز أن يكون ذلك كما فى قوله (فبشرهم بعذاب أليم) وقوله (ذق انك أنت العزيز الكريم) وأيضا لم لايجوز أن يكون المراد منه أنهم كانوا يتوقعون من أوثانهم أنها تشفع لهم عند الله . فكان المراد من الوعد تلك المنافع ، وتمام الكلام فى مسألة الوعيد قد مر فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وذكر الواحدى فى البسيط طريقة أخرى ، فقال : لم لايجوز أن يحمل هذا على ميعاد الأولياء ، دون وعيد الأعداء . لأن خلف الوعيد كرم عند العرب . قال : والدليل عليه أنهم يمدحون بذلك . قال الشاعر :

إذا وعد السراء أنجز وعده وان أوعد الضراء فالعفو مانعه

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَٰئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ «١٠»

وروى المناظرة التى دارت بين أبى عمرو بن العلاء، وبين عمرو بن عبيد، قال أبو عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد : ماتقول فى أصحاب الكبائر ؟ قال : أقول ان الله وعدوعدا ، وأوعدإيعادا ، فهو منجزإيعاده كماهومنجز وعده ، فقال أبوعمرو بن العلاء :إنك رجل أعجم،لاأقول أعجم اللسان ولكن أعجم القلب ، ان العرب تعد الرجوع عن الوعد لؤما وعن الايعاد كرما وأنشد

وانى وان أوعدته أو وعدته لمكذب إيعادى ومنجزموعدى

واعلم أن المعتزلة حكوا أن أبا عمرو بن العلاء لما قال هذا الكلام قال له عمرو بن عبيد: ياأبا عمرو فهل يسمى الله مكذب نفسه ؟ فقال : لا. فقال عمرو بن عبيد : فقدسقطت حجتك . قالوا : فانقطع أبو عمرو بن العلاء

وعندى أنه كان لأبى عمرو بن العلاء أن يجيب عن هذا السؤال فيقول : انك قست الوعيد على الوعد وأنا إنما ذكرت هذا لبيان الفرق بين البابين، وذلك لأن الوعدحق عليه والوعيد حق له ، ومن أسقط حق نفسه فقد أتى بالجود والكرم ؛ ومن أسقط حق غيره فذلك هو اللؤم ، فظهر الفرق بين الوعد والوعيد ، وبطل قياسك ، وإنما ذكرت هذا الشعر لايضاح هذا الفرق ، فأما قولك : لو لم يفعل لصار كاذبا ومكذباً نفسه ، فجوابه : أن هذا إنما يلزم لو كان الوعيد ثابتاً جزما من غير شرط ، وعندى جميع الوعيدات مشروطة بعدم العفو ، فلايلزم من تركه دخول الكذب فى كلام الله تعالى . فهذا مايتعلق بهذه الحكاية والله أعلم

قوله تعالى ﴿إن الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا وأولئك هم وقود النار﴾

اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكى عن المؤمنين دعاءهم وتضرعهم ، حكى كيفية حال الكافرين وشديد عقابهم ، فهذا هو وجه النظم ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (ان الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا) قولان : الأول : المراد بهم وفد نجران ، وذلك لأنا روينا فى بعض قصتهم أن أبا حارثة بن علقمة قال لأخيه : إنى لأعلم أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حقاً ولكنني ان أظهرت ذلك أخذ

كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ «١١»

ملوك الروم منى ما أعطونى من المال والجاه . فالله تعالى بين أن أموالهم وأولادهم لا تدفع عنهم عذاب الله فى الدنيا والآخرة

﴿ والقول الثانى ﴾ أن اللفظ عام ، وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن كمال العذاب هو أن يزول عنه كل ماكان منتفعا به ، ثم يجتمع عليه جميع الأسباب المؤلمة

أما الأول : فهو المراد بقوله (لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم) وذلك لأن المرء عند الخطوب والنوائب فى الدنيا يفزع إلى المال والولد ، فهما أقرب الأمور التى يفزع المرء اليها فى دفع الخطوب فبين الله تعالى أن صفة ذلك اليوم مخالفة لصفة الدنيا ، لأن أقرب الطرق إلى دفع المضار إذا لم يتأت فى ذلك اليوم . فما عداه بالتعذر أولى ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم) وقوله (المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا) وقوله (ونرثه مايقول ويأتينا فرداً) وقوله (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ماخولناكم وراء ظهوركم)

وأما القسم الثانى من أسباب كمال العذاب ، فهو أن يجتمع عليه الأسباب المؤلمة ، واليه الاشارة بقوله تعالى (وأولئك هم وقود النار) وهذا هو النهاية فى شرح العذاب ، فانه لا عذاب أزيد من أن تشتعل النار فيهم كاشتعالها فى الحطب اليابس ، والوقود بفتح الواو الحطب الذى توقد به النار ، وبالضم هو مصدر : وقدت النار وقودا . كقوله: وردت ورودا

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فى قوله (من الله) قولان : أحدهما : التقدير : ان تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من عذاب الله فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه . والثانى : قال أبو عبيدة «من» بمعنى عند ، والمعنى لن تغنى عند الله شيئاً

قوله تعالى ﴿ كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فأخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب ﴾

يقال : دأبت الشىء أدأب دأبا ودؤبا إذا أجهدت فى الشىء وتعبت فيه . قال الله تعالى (سبع

سنين دأبا) أي بجد واجتهاد ودوام ، ويقال : سار فلان يوما دائبا . إذا أجهدفى السير يومه كله . هذا معناه فى اللغة ، ثم صار الدأب عبارة عن الشأن والأمر والعادة . يقال : هذا دأب فلان أى عادته ، وقال بعضهم : الدؤب والدأب الدوام

إذا عرفت هذا فنقول : فى كيفية التشبيه وجوه : الأول : أن يفسر الدأب بالاجتهاد . كما هو معناه فى أصل اللغة ، وهذا قول الأصم والزجاج ، ووجه التشبيه أن دأب هؤلاء الكفار . أى جدهم واجتهادهم فى تكذيبهم بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وكفرهم بدينه ، كدأب آل فرعون مع موسى عليه السلام ، ثم انا أهلكنا أولئك بذنوبهم ، فكذا نهلك هؤلاء

﴿الوجه الثانى﴾ أن يفسر الدأب بالشأن والصنع ، وفيه وجوه : الأول :(كدأب آل فرعون) أى شأن هؤلاء وصنعهم فى تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ، كشأن آل فرعون فى التكذيب بموسى ، ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله إلا أنا حملنا اللفظ فى الوجه الأول على الاجتهاد ، وفى هذا الوجه على الصنع والعادة . والثانى : أن تقدير الآية : ان الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا ، ويجعلهم الله وقود النار كعادته وصنعه فى آل فرعون ، فانهم لما كذبوا رسولهم أخذهم بذنوبهم ، والمصدر تارة يضاف الى الفاعل ، وتارة الى المفعول ، والمراد ههنا ، كدأب الله فى آل فرعون ، فانهم لما كذبوا برسولهم أخذهم الله بذنوبهم ، ونظيره قوله تعالى (يحبونهم كحب الله) أى كحبهم الله وقال (سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا) والمعنى : سنتى فيمن أرسلنا قبلك . والثالث : قال القفال رحمه الله : يحتمل أن تكون الآية جامعة للعادة المضافة الى الله تعالى . والعادة المضافة الى الكفار ، كأنه قيل : ان عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم فى إيذاء محمد صلى الله عليه وسلم كعادة من قبلهم فى إيذاء رسلهم ، وعادتنا أيضا فى إهلاك هؤلاء ، كعادتنا فى إهلاك أولئك الكفار المتقدمين ، والمقصود على جميع التقديرات نصر النبى صلى الله عليه وسلم على إيذاء الكفرة وبشارته بأن الله سينتقم منهم

﴿الوجه الثالث﴾ فى تفسير الدأب والدؤب ، وهو اللبث والدوام وطول البقاء فى الشىء ، وتقدير الآية : وأولئك هم وقود النار كدأب آل فرعون ، أى دؤبهم فى النار ، كدؤب آل فرعون

﴿والوجه الرابع﴾ أن الدأب هو الاجتهاد ، كما ذكرناه ، ومن لوازم ذلك التعب والمشقة فيكون المعنى ومشقتهم وتعبهم من العذاب كمشقة آل فرعون بالعذاب وتعبهم به ، فانه تعالى بين أن عذابهم حصل فى غاية القرب ، وهو قوله تعالى (أغرقوا فأدخلوا نارا) وفى غاية الشدة أيضا وهو قوله (النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب)

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ «١٢»

﴿الوجه الخامس﴾ أن المشبه هو أن أموالهم وأولادهم لاتنفعهم فى إزالة العذاب ، فكان التشبيه بآل فرعون حاصلا فى هذين الوجهين ، والمعنى : أنكم قد عرفتم ماحل بآل فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسل من العذاب المعجل الذى عنده لم ينفعهم مال ولا ولد ، بل صاروا مضطرين الى مانزل بهم فكذلك حالكم أيها الكفار المكذبون بمحمد صلى الله عليه وسلم فى أنه ينزل بكم مثل مانزل بالقوم تقدم أو تأخر ولا تغنى عنكم الأموال والأولاد

﴿الوجه السادس﴾ يحتمل أن يكون وجه التشبيه أنه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل بالاستئصال فكذلك ينزل بكم أيها الكفار بمحمد صلى الله عليه وسلم وذلك من القتل والسبى وسلب الأموال ويكون قوله تعالى (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم) كالدلالة على ذلك فكأنه تعالى بين أنه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ، ثم يصيرون إلى دوام العذاب ، فسينزل بمن كذب بمحمد صلى الله عليه وسلم أمران : أحدهما : المحن المعجلة وهى القتل والسبى والاذلال ، ثم يكون بعده المصير إلى العذاب الأليم الدائم . وهذان الوجهان الأخيران ذكرهما القاضى رحمه الله تعالى .

أما قوله تعالى ﴿والذين من قبلهم﴾ فالمعنى : والذين من قبلهم من مكذبى الرسل ، وقوله ﴿كذبوا بآياتنا﴾ المراد بالآيات المعجزات ومتى كذبوا بها فقد كذبوا لامحالة بالأنبياء

ثم قال ﴿فأخذهم الله بذنوبهم﴾ وانما استعمل فيه الأخذ ، لأن من ينزل به العقاب يصير كالمأخوذ المأسور الذى لايقدر على التخلص

ثم قال ﴿والله شديد العقاب﴾ وهو ظاهر

قوله تعالى ﴿قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبئس المهاد﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى (سيغلبون ويحشرون) بالياء فيهما ، والباقون بالتاء المنقطة من فوق فيهما ، فمن قرأ بالياء المنقطة من تحت ، فالمعنى : بلغهم أنهم سيغلبون ، ويدل على صحة الياء قوله تعالى (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله) و (قل المؤمنين يغضوا) ولم يقل غضوا ، ومن قرأ بالتاء فللمخاطبة ، ويدل على حسن التاء قوله (وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب) والفرق بين القراءتين من حيث المعنى أن القراءة بالتاء أمر بأن يخبرهم بما سيجرى

عليهم من الغلبة والحشر الى جهنم ، والقراءة بالياء أمر بأن يحكى لهم والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها : الأول : لما غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشا يوم بدر وقدم المدينة ، جمع يهود فى سوق بنى قينقاع ، وقال : يامعشر اليهود أسلموا قبل أن يصيبكم مثل ماأصاب قريشا ، فقالوا : يامحمد لا تغرنك نفسك أن قتلت نفراً من قريش لا يعرفون القتال ، لو قاتلتنا لعرفت ، فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿الرواية الثانية﴾ أن يهود أهل المدينة لما شاهدوا وقعة أهل بدر . قالوا : والله هذا هو النبى الأمى الذى بشرنا به موسى فى التوراة ، ونعته وأنه لاترد له راية ، ثم قال بعضهم لبعض : لاتعجلوا فلما كان يوم أحد ونكب أصحابه قالوا : ليس هذا هو ذاك ، وغلب الشقاء عليهم فلم يسلموا ،فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿والرواية الثالثة﴾ أن هذه الآية واردة فى جمع من الكفار بأعيانهم علم الله تعالى أنهم يموتون على كفرهم ، وليس فى الآية مايدل على أنهم من هم

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج من قال بتكلف مالا يطاق بهذه الآية ، فقال : ان الله تعالى أخبر عن تلك الفرقة من الكفار أنهم يحشرون الى جهنم ، فلو آمنوا وأطاعوا لانقلب هذا الخبر كذبا وذلك محال ، ومستلزم المحال محال ، فكان الايمان والطاعة محالا منهم ، وقد أمروا به ، فقد أمروا بالمحال وبما لا يطاق ، وتمام تقريره قد تقدم فى تفسير قوله تعالى (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون)

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (ستغلبون) إخبار عن أمر يحصل فى المستقبل ، وقد وقع مخبره على موافقته ، فكان هذا إخباراً عن الغيب وهو معجز ، ونظيره قوله تعالى (غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون) الآية ، ونظيره فى حق عيسى عليه السلام (وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم)

﴿المسألة الخامسة﴾ دلت الآية على حصول البعث فى القيامة ، وحصول الحشر والنشر ، وأن مرد الكافرين الى النار

ثم قال ﴿وبئس المهاد﴾ وذلك لأنه تعالى لما ذكر حشرهم الى جهنم وصفه فقال (وبئس المهاد) والمهاد : الموضع الذى يتمهد فيه وينام عليه كالفراش ، قال الله تعالى (والأرض فرشناها فنعم الماهدون) فلما ذكر الله تعالى مصير الكافرين إلى جهنم أخبر عنها بالشر لأن بئس مأخوذ من البأساء ، والبأساء هو الشر والشدة ، قال الله تعالى (وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس)

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِى فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِى سَبِيلِ اللّٰهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْىَ الْعَيْنِ وَاللّٰهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِى ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِى الْأَبْصَارِ «١٣»

أى شديد وجهنم معروفة أعاذنا الله منها بفضله

قوله تعالى ﴿قد كان لكم آية فى فئتين التقتافئة تقاتل فى سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأى العين والله يؤيد بنصره من يشاء ان فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار﴾

اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لم يقل : قد كانت لكم آية ، بل قال(قد كان لكم آية)وفيه وجهان : الأول : أنه محمول على المعنى ، والمراد : قد كان لكم إتيان هذا آية . والثانى : قال الفراء : إنما ذكر للفصل الواقع بينهما . وهو قوله (لكم)

﴿المسألة الثانية﴾ وجه النظم أنا ذكرنا أن الآية المتقدمةوهى قوله تعالى(ستغلبون وتحشرون) نزلت فى اليهود . وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دعاهم إلى الاسلام أظهروا التمرد وقالوا ألسنا أمثال قريش فى الضعف وقلة المعرفة بالقتال ، بل معنا من الشوكة والمعرفة بالقتال ما يغلب كل من ينازعنا فالله تعالى قال لهم انكم وإن كنتم أقوياء وأرباب العدة والعدة فانكم ستغلبون ، ثم ذكر الله تعالى ما يجرى مجرى الدلالة على صحة ذلك الحكم ، فقال(قد كان لكم آية فى فئتين التقتافئة) يعنى واقعة بدر كانت كالدلالة على ذلك. لأن الكثرة والعدة كانت من جانب الكفار ، والقلة وعدم السلاح من جانب المسلمين ، ثم ان الله تعالى قهر الكفار وجعل المسلمين مظفرين منصورين ، وذلك يدل على أن تلك الغلبة كانت بتأييد الله ونصره ، ومن كان كذلك فانه يكون غالبا لجميع الخصوم ، سواء كانوا أقوياء أو لم يكونوا كذلك ، فهذا ما يجرى مجرى الدلالة على أنه عليه السلام يهزم هؤلاء اليهود ويقهرهم وإن كانوا أرباب السلاح والقوة ، فصارت هذه الآية كالدلالة على صحة قوله (قل للذين كفروا ستغلبون) الآية ، فهذا هو الكلام فى وجه النظم

﴿المسألة الثالثة﴾ «الفئة» الجماعة ، وأجمع المفسرون على أن المراد بالفئتين : رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه يوم بدر ، ومشركوا مكة . روى أن المشركين يوم بدر كانوا تسعمائة وخمسين رجلا ، وفيهم أبو سفيان وأبو جهل ، وقادوا مائة فرس . وكانت معهم من الابل سبعمائة بعير ،

وأهل الخيل كلهم كانوا دارعين وهم مائة نفر ، وكان فى الرجال دروع سوى ذلك . وكان المسلمون ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا بين كل أربعة منهم بعير ، ومعهم من الدروع ستة ، ومن الخيل فرسان .

ولا شك أن فى غلبة المسلمين للكفار على هذه الصفة آية بينة . ومعجزة قاهرة

واعلم أن العلماء ذكروا فى تفسير كون تلك الواقعة آية بينة وجوها : الأول : أن المسلمين كان قد اجتمع فيهم من أسباب الضعف عن المقاومة أمور ، منها : قلة العدد . ومنها : أنهم خرجوا غير قاصدين للحرب فلم يتأهبوا ، ومنها قلة السلاح والفرس ، ومنها أن ذلك ابتداء غارة فى الحرب لأنها أول غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكان قد حصل للمشركين أضداد هذه المعانى منها : كثرة العدد ، ومنها أنهم خرجوا متأهبين للحرب ، ومنها كثرة سلاحهم وخيلهم . ومنها أن أولئك الأقوام كانوا ممارسين للمحاربة ، والمقاتلة فى الأزمنة الماضية . واذا كان كذلك فلم تجر العادة أن مثل هؤلاء العدد فى القلة والضعف ، وعدم السلاح وقلة المعرفة بأمر المحاربة ، يغلبون مثل ذلك الجمع الكثير ، مع كثرة سلاحهم وتأهبهم للمحاربة . ولما كان ذلك خارجا عن العادة كان معجزاً

﴿والوجه الثانى﴾ فى كون هذه الواقعة آية ، أنه عليه الصلاة والسلام كان قد أخبر قومه بأن الله ينصره على قريش بقوله (واذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم) يعنى جمع قريش أو عير أبى سفيان وكان قد أخبر قبل الحرب بأن هذا مصرع فلان ، وهذا مصرع فلان . فلما وجد مخبر خبره فى المستقبل على وفق خبره ، كان ذلك إخبارا عن الغيب فكان معجزاً

﴿والوجه الثالث﴾ فى بيان كون هذه الواقعة آية ما ذكره تعالى بعد هذه الآية ، وهو قوله تعالى (يرونهم مثليهم رأى العين) والأصح فى تفسير هذه الآية أن الرائين هم المشركون والمرئيين هم المؤمنون ، والمعنى أن المشركين كانوا يرون المؤمنين مثلى عدد المشركين قريبا من ألفين ، أو مثلى عدد المسلمين وهو ستمائة ، وذلك معجز

فان قيل : تجويز رؤية ما ليس بموجود يفضى إلى السفسطة

قلنا : نحمل الرؤية على الظن والحسبان ، وذلك لأن من اشتد خوفه قد يظن فى الجمع القليل أنهم فى غاية الكثرة ، واما أن نقول ان الله تعالى أنزل الملائكة حتى صار عسكر المسلمين كثيرين . والجواب الأول أقرب ، لأن الكلام مقتصر على الفئتين ، ولم يدخل فيهما قصة الملائكة

﴿والوجه الرابع﴾ فى بيان كون هذه القصة آية ، قال الحسن : ان الله تعالى أمد رسوله صلى الله عليه وسلم فى تلك الغزوة بخمسة آلاف من الملائكة ، لأنه قال (فاستجاب لكم أنى ممدكم بألف)

وقال (بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة) والألف مع الأربعة آلاف : خمسة آلاف من الملائكة ، وكان سيماهم هو أنه كان على أذناب خيولهم ونواصيها صوف أبيض . وهو المراد بقوله (والله يؤيد بنصره من يشاء) والله أعلم

ثم قال الله تعالى ﴿فئة تقاتل فى سبيل الله وأخرى كافرة﴾ وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ القراءة المشهور (فئة) بالرفع ، وكذا قوله (وأخرى كافرة) وقرىء (فئة تقاتل وأخرى كافرة) بالجر على البدل من فئتين . وقرىء بالنصب إما على الاختصاص أو على الحال من الضمير فى التقتا ، قال الواحدى رحمه الله : والرفع هو الوجه لأن المعنى . إحداهما تقاتل فى سبيل الله فهو رفع على استئناف الكلام

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بالفئة التى تقاتل فى سبيل الله هم المسلمون . لأنهم قاتلوا لنصرة دين الله وقوله (وأخرى كافرة) المراد بها كفار قريش

ثم قال تعالى ﴿يرونهم مثليهم رأى العين﴾ وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وأبان عن عاصم (ترونهم) بالتاء المنقطة من فوق ، والباقون بالياء فمن قرأ بالتاء فلأن ماقبله خطاب لليهود ، والمعنى ترون أيها اليهود المسلمين مثلى ماكانوا ، أو مثلى الفئة الكافرة ، أو تكون الآية خطابا مع مشركى قريش والمعنى : ترون يامشركى قريش المسلمون مثلى فئتكم الكافرة ، ومن قرأ بالياء فللمغايبة التى جاءت بعد الخطاب . وهو قوله (فئة تقاتل فى سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم) فقوله (يرونهم) يعود الى الاخبار عن إحدى الفئتين

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه قد تقدم فى هذه الآية ذكر الفئة الكافرة وذكر الفئة المسلمة فقوله (يرونهم مثليهم) يحتمل أن يكون الراؤن هم الفئة الكافرة ، والمرئيون هم الفئة المسلمة ، ويحتمل أن يكون بالعكس من ذلك فهذان احتمالان . وأيضا فقوله (مثليهم) يحتمل أن يكون المراد مثلى الرائين وأن يكون المراد مثلى المرئين . فاذن هذه الآية تحتمل وجوها أربعة : الأول : أن يكون المراد أن الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلى عدد المشركين قريبا من ألفين

﴿والاحتمال الثانى﴾ أن الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلى عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين ، والحكمة فى ذلك أنه تعالى كثر المسلمين فى أعين المشركين مع قلتهم ليهابوهم فيحترزوا عن قتالهم

فان قيل : هذا مناقض لقوله تعالى فى سورة الأنفال (ويقللكم فى أعينهم)

فالجواب : أنه كان التقليل والتكثير فى حالين مختلفين ، فقللوا أولا فى أعينهم حتى اجترؤا عليهم ، فلما تلاقوا كثرهم الله فى أعينهم حتى صاروا مغلوبين ، ثم ان تقليلهم فى أول الأمر ، وتكثيرهم

فى آخر الأمر ، أبلغ فى القدرة واظهار الآية

﴿ والاحتمال الثالث ﴾ أن الرائين هم المسلمون ، والمرئيين هم المشركون ، فالمسلمون رأوا المشركين مثلى المسلمين ستمائة وأزيد ، والسبب فيه أن الله تعالى أمر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال الله تعالى (ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين)

فان قيل : كيف يرونهم مثليهم رأى العين ، وكانوا ثلاثة أمثالهم ؟

فالجواب : أن الله تعالى انما أظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذى علم المسلمون أنهم يغلبونهم ، وذلك لأنه تعالى قال (ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين) فأظهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية لقلوبهم ، وإزالة للخوف عن صدورهم

﴿ والاحتمال الرابع ﴾ أن الرائين هم المسلمون ، وأنهم رأوا المشركين على الضعف من عدد المشركين فهذا قول لا يمكن أن يقول به أحد . لأن هذا يوجب نصرة المشركين بايقاع الخوف فى قلوب المؤمنين ، والآية تنافى ذلك . وفى الآية احتمال خامس ، وهو أنا أول الآية قد بينا أن الخطاب مع اليهود . فيكون المراد ترون أيها اليهود المشركين مثلى المؤمنين فى القوة والشوكة فان قيل : كيف رأوهم مثليهم وقد كانوا ثلاثة أمثالهم فقد سبق الجواب عنه

بقى من مباحث هذا الموضع أمران

﴿ البحث الأول ﴾ أن الاحتمال الأول والثانى يقتضى أن المعدوم صار مرئيا ، والاحتمال الثالث يقتضى أن ما وجد وحضر لم يصر مرئيا ، أما الأول فهو محال عقلا ، لان المعدوم لايرى. فلا جرم وجب حمل الرؤية على الظن القوى . وأما الثانى فهو جائز عند أصحابنا ، لأن عندنا مع حصول الشرائط وصحة الحاسة يكون الادراك جائزاً لا واجبا، وكان ذلك الزمان زمان ظهور المعجزات وخوارق العادات ، فلم يبعد أن يقال : انه حصل ذلك المعجز ، وأما المعتزلة فعندهم الادراك واجب الحصول عند اجتماع الشرائط وسلامة الحاسة . فلهذا المعنى اعتذر القاضى عن هذا الموضع من وجوه : أحدها : أن عند الاشتغال بالمحاربة والمقاتلة قد لا يتفرغ الانسان لان يدير حدقته حول العسكر وينظر اليهم على سبيل التأمل التام ، فلا جرم يرى البعض دون البعض . وثانيها : لعله يحدث عند المحاربة من الغبار ما يصير مانعا عن إدراك البعض . وثالثها : يجوز أن يقال : انه تعالى خلق فى الهواء ما صار مانعا عن إدراك ثلث العسكر ، وكل ذلك محتمل

﴿ البحث الثانى ﴾ اللفظ وان احتمل أن يكون الراؤن هم المشركون ، وأن يكون هم المسلمون فأى الاحتمالين أظهر فقيل : ان كون المشرك رائيا أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن تعلق

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ

الفعل بالفاعل أشد من تعلقه بالمفعول ، فجعل أقرب المذكورين السابقين فاعلا ، وأبعدهما مفعولا أولى من العكس . وأقرب المذكورين هو قوله (وأخرى كافرة) والثانى : أن مقدمة الآية وهو قوله (قد كان لكم آية) خطاب مع الكفار فقراءة نافع بالتاء يكون خطابا مع أولئك الكفار والمعنى ترون يا مشركى قريش المسلمين مثليهم . فهذه القراءة لا تساعد إلا على كون الرائى مشركا . الثالث : أن الله تعالى جعل هذه الحالة آية الكفار ، حيث قال (قد كان لكم آية فى فئتين التقتا) فوجب أن تكون هذه الحالة مما يشاهدها الكافر حتى تكون حجة عليه . أما لو كانت هذه الحالة حاصلة للمؤمن لم يصح جعلها حجة على الكافر والله أعلم

واحتج من قال : الراؤن هم المسلمون ، وذلك لأن الرائين لو كانوا هم المشركين لزم رؤية ماليس بموجود وهو محال ، ولو كان الراؤن هم المؤمنون لزم أن لا يرى ماهو موجود وهذا ليس بمحال . وكان ذلك أولى والله أعلم

ثم قال ﴿رأى العين﴾ يقال : رأيته رأيا ورؤية ، ورأيت فى المنام رؤيا حسنة . فالرؤيا تختص بالمنام . ويقول : هو منى مرأى العين حيث يقع عليه بصرى ، فقوله (رأى العين) يجوز أن ينتصب على المصدر ، ويجوز أن يكون ظرفا للمكان ، كما تقول : ترونهم أمامكم . ومثله : هو منى مناط العنق ومزجر الكلب

ثم قال ﴿والله يؤيد بنصره من يشاء﴾ نصر الله المسلمين على وجهين : نصر بالغلبة كنصر يوم بدر ، ونصر بالحجة . فلهذا المعنى لو قدرنا أنه هزم قوم من المؤمنين ، لجاز أن يقال : هم المنصورون ، لأنهم هم المنصورون بالحجة ، وبالعاقبة الحميدة . والمقصود من الآية أن النصر والظفر إنما يحصلان بتأييد الله ونصره ، لا بكثرة العدد والشوكة والسلاح

ثم قال ﴿إن فى ذلك لعبرة﴾ والعبرة الاعتبار ، وهى الآية التى يعبر بها من منزلة الجهل إلى العلم ، وأصله من العبور وهو النفوذ من أحد الجانبين إلى الآخر . ومنه العبارة وهى الكلام الذى يعبر بالمعنى إلى المخاطب . وعبارة الرؤيا من ذلك ، لأنها تعبيرها . وقوله (لأولى الأبصار) أى لأولى العقول . كما يقال : لفلان بصر بهذا الأمر ، أى علم ومعرفة ، والله أعلم

قوله سبحانه وتعالى ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من

الذَّهَبِ وَالفِضَّةِ وَالخَيْلِ المُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ المَآبِ «١٤»

الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب﴾

فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية النظم قولان: الأول: مايتعلق بالقصة فانا روينا أن أبا حارثة ابن علقمة النصرانى اعترف لأخيه بأنه يعرف صدق محمد صلى الله عليه وسلم فى قوله إلا أنه لايقر بذلك خوفا من أن يأخذ منه ملوك الروم المال والجاه. وأيضا روينا أنه عليه الصلاة والسلام لما دعا اليهود إلى الاسلام بعد غزوة بدر أظهروا من أنفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال والسلاح، فبين الله تعالى فى هذه الآية أن هذه الأشياء وغيرها من متاع الدنيا زائلة باطلة. وأن الآخرة خير وأبقى

﴿القول الثانى﴾ وهو على التأويل العام أنه تعالى لما قال فى الآية المتقدمة (والله يؤيد بنصره من يشاء إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار) ذكر بعد هذه الآية ماهو كالشرح والبيان لتلك العبرة. وذلك هو أنه تعالى بين أنه زين للناس حب الشهوات الجسمانية. واللذات الدنيوية. ثم أنها فانية منقضية تذهب لذاتها، وتبقى تبعاتها. ثم انه تعالى حث على الرغبة فى الآخرة بقوله (قل أؤنبئكم بخير من ذلكم) ثم بين أن طيبات الآخرة معدة لمن واظب على العبودية من الصابرين والصادقين إلى آخر الآية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن قوله (زين للناس) من الذى زين ذلك؟ أما أصحابنا فقولهم فيه ظاهر. وذلك لأن عندهم خالق جميع الأفعال هو الله تعالى. وأيضا قالوا: لو كان المزين الشيطان، فمن الذى زين الكفر والبدعة للشيطان. فان كان ذلك شيطانا آخر لزم التسلسل. وإن وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان فى الانسان، فليكن كذلك الانسان. وإن كان من الله تعالى وهو الحق فليكن فى حق الانسان كذلك. وفى القرآن إشارة إلى هذه النكتة فى سورة القصص فى قوله (ربنا هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا) يعنى إن اعتقد أحد أنا أغويناهم فمن الذى أغوانا. وهذا الكلام ظاهر جداً

أما المعتزلة فالقاضى نقل عنهم ثلاثة أقوال:

﴿القول الأول﴾ حكى عن الحسن أنه قال: الشيطان زين لهم وكان يحلف على ذلك بالله، واحتج القاضى لهم بوجوه: أحدها: أنه تعالى أطلق حب الشهوات، فيدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان. وثانيها: أنه تعالى ذكر القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وحب هذا المال الكثير إلى هذا الحد لايليق إلا بمن جعل الدنيا قبلة طلبه، ومنتهى مقصوده. لأن أهل الآخرة يكتفون بالغلبة. وثالثها: قوله تعالى (ذلك متاع الحياة الدنيا) ولا شك أن الله تعالى ذكر ذلك فى معرض الذم للدنيا والذام للشىء يمتنع أن يكون مزيناً له. ورابعها: قوله بعد هذه الآية (قل أؤنبئكم بخير من ذلكم) والمقصود من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا وتقبيحها فى عينه، وذلك لايليق بمن يزين الدنيا فى عينه

﴿والقول الثانى﴾ قول قوم آخرين من المعتزلة. وهو أن المزين لهذه الأشياء هو الله، واحتجوا عليه بوجوه: أحدها: أنه تعالى كما رغب فى منافع الآخرة فقد خلق ملاذ الدنيا وأباحها لعبيده، وإباحتها للعبيد تزيين لها، فانه تعالى إذا خلق الشهوة والمشتهى، وخلق للمشتهى علماً بما فى تناول المشتهى من اللذة. ثم أباح له ذلك التناول كان تعالى مزيناً لها، وثانيها: أن الانتفاع بهذه المشتهيات وسائل إلى منافع الآخرة، والله تعالى قد ندب اليها. فكان مزيناً لها، وإنما قلنا: ان الانتفاع بها وسائل إلى ثواب الآخرة لوجوه: الأول: أن يتصدق بها: والثانى: أن يتقوى بها على طاعة الله تعالى: والثالث: أنه إذا انتفع بها وعلم أن تلك المنافع إنما تيسرت بتخليق الله تعالى واعانته، صار ذلك سببا لاشتغال العبد بالشكر العظيم، ولذلك كان الصاحب ابن عباد يقول: شرب الماء البارد فى الصيف يستخرج الحمد من أقصى القلب، وذكر شعراً هذا معناه والرابع: أن القادر على التمتع بهذه اللذات والطيبات إذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل مافيها من المشقة، كان أكثر ثوابا، فثبت بهذه الوجوه أن الانتفاع بهذه الطيبات وسائل إلى ثواب الآخرة والخامس: قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا) وقال (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق) وقال (انا جعلنا ماعلى الأرض زينة لها) وقال (خذوا زينتكم عند كل مسجد) وقال فى سورة البقرة (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) وقال (كلوا مما فى الأرض حلالا طيبا) وكل ذلك يدل على أن التزيين من الله تعالى، ومما يؤكد ذلك قراءة مجاهد (زين للناس) على تسمية الفاعل

﴿والقول الثالث﴾ وهو اختيار أبى على الجبائى والقاضى وهو التفصيل، وذلك أن كل ما كان من هذا الباب واجبا أو مندوبا، كان التزيين فيه من الله تعالى، وكل ماكان حراما كان التزيين فيه

من الشيطان هذا ماذكره القاضي وبقى قسم ثالث وهو المباح الذى لا يكون فى فعله ولا فى تركه ثواب ولا عقاب والقاضي ماذكر هذا القسم، وكان من حقه أن يذكره ويبين أن التزيين فيه من الله تعالى أو من الشيطان.

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (حب الشهوات) فيه أبحاث ثلاثة : الأول : أن الشهوات ههنا هى الأشياء المشتهيات، سميت بذلك على الاستعارة للتعلق والاتصال، كما يقال للمقدور : قدرة، وللمرجو : رجاء. وللمعلوم : علم، وهذه استعارة مشهورة فى اللغة، يقال: هذه شهوة فلان أى مشتهاه. قال صاحب الكشاف: وفى تسميتها بهذا الاسم فائدتان : احداهما : أنه جعل الأعيان التى ذكرها شهوات مبالغة فى كونها مشتهاة محروصا على الاستمتاع بها. والثانية : أن الشهوة صفة مسترذلة عند الحكماء، مذموم من اتبعها، شاهد على نفسه بالبهيمية. فكان المقصود من ذكر هذا اللفظ التنفير عنها

﴿البحث الثانى﴾ قال المتكلمون : دلت هذه الآية على أن الحب غير الشهوة لأنه أضاف الحب إلى الشهوة والمضاف غير المضاف اليه، والشهوة من فعل الله تعالى، والمحبة من أفعال العباد وهى عبارة عن أن يجعل الانسان كل غرضه وعيشه فى طلب اللذات والطيبات

﴿البحث الثالث﴾ قالت الحكماء : الانسان قد يحب شيئا ولكنه يحب أن لا يحبه مثل المسلم فانه قد يميل طبعه إلى بعض المحرمات لكنه يحب أن لا يحب. وأما من أحب شيئا وأحب أن يحبه فذاك هو كمال المحبة فان كان ذلك فى جانب الخير فهو كمال السعادة، كما فى قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام (انى أحببت حب الخير) ومعناه أحب الخير وأحب أن أكون محبا للخير، وإن كان ذلك فى جانب الشر فهو كما قال فى هذه الآية فان قوله (زين للناس حب الشهوات) يدل على أمور ثلاثة مرتبة : أولها : أنه يشتهى أنواع المشتهيات. وثانيها : أنه يحب شهوته لها. وثالثها : أنه يعتقد أن تلك المحبة حسنة وفضيلة، ولما اجتمعت فى هذه القضية الدرجات الثلاث بلغت الغاية القصوى فى الشدة والقوة، ولا يكاد ينحل إلا بتوفيق عظيم من الله تعالى، ثم انه تعالى أضاف ذلك إلى الناس وهو لفظ عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق، فظاهر اللفظ يقتضى أن هذا المعنى حاصل لجميع الناس، والعقل أيضا يدل عليه، وهو أن كل ما كان لذيذاً ونافعا فهو محبوب ومطلوب لذاته واللذيذ النافع قسمان : جسمانى وروحانى، والقسم الجسمانى حاصل لكل أحد فى أول الأمر. وأما القسم الروحانى فلا يكون إلا فى الانسان الواحد على سبيل الندرة، ثم ذلك الانسان إنما يحصل له تلك اللذة الروحانية بعد استئناس النفس باللذات الجسمانية، فيكون انجذاب النفس إلى اللذات الجسمانية كالملكة المستقرة المتأكدة، وانجذابها إلى اللذات الروحانية كالحالة الطارئة

التي تزول بأدنى سبب ، فلا جرم كان الغالب على الخلق إنما هو الميل الشديد إلى اللذات الجسمانية وأما الميل إلى طلب اللذات الروحانية فذاك لايحصل إلا للشخص النادر ، ثم حصوله لذلك النادر لايتفق إلا فى أوقات نادرة ، فلهذا السبب عم الله هذا الحكم فى الكل . فقال (زين للناس حب الشهوات)

وأما قوله تعالى ﴿من النساء والبنين﴾ ففيه بحثان

﴿البحث الأول﴾ «من» فى قوله (من النساء والبنين) كما فى قوله (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) فكما أن المعنى : فاجتنبوا الأوثان التى هى رجس ، فكذا أيضا معنى هذه الآية : زين للناس حب النساء وكذا وكذا التى هى مشتهاة

﴿البحث الثانى﴾ اعلم أنه تعالى عدد ههنا من المشتهيات أموراً سبعة: أولها: النساء وانما قدمهن على الكل لأن الالتذاذ بهن أكثر والاستئناس بهن أتم ولذلك قال تعالى (خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة) ومما يؤكد ذلك أن العشق الشديد المفلق المهلك لا يتفق إلا فى هذا النوع من الشهوة

﴿المرتبة الثانية﴾ حب الولد : ولما كان حب الولد الذكر أكثر من حب الأنثى ، لا جرم خصه الله تعالى بالذكر ، ووجه التمتع بهم ظاهر من حيث السرور والتكثر بهم ، الى غير ذلك

واعلم أن الله تعالى فى إيجاد حب الزوجة والولد فى قلب الانسان حكمة بالغة ، فانه لولا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل ، ولأدى ذلك الى انقطاع النسل . وهذه المحبة كأنها حالة غريزية ولذلك فانها حاصلة لجميع الحيوانات ، والحكمة فيه ماذكرنا من بقاء النسل

﴿المرتبة الثالثة والرابعة﴾ القناطير المقنطرة من الذهب والفضة : وفيه أبحاث

﴿البحث الأول﴾ قال الزجاج : القنطار مأخوذ من عقد الشيء واحكامه ، والقنطرة مأخوذة من ذلك لتوثقها بعقد الطاق ، فالقنطار مال كثير يتوثق الانسان به فى دفع أصناف النوائب ، وحكى أبو عبيدة عن العرب أنهم يقولون : انه وزن لا يحد ، واعلم أن هذا هو الصحيح ، ومن الناس من حاول تحديده ، وفيه روايات : فروى أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «القنطار اثنا عشر ألف أوقية» وروى أنس عنه أيضا أن القنطار ألف دينار . وروى أبى بن كعب أنه عليه السلام قال : القنطار ألف ومائتا أوقية . وقال ابن عباس : القنطار ألف دينار أو اثنا عشر ألف درهم ، وهو مقدار الدية ، وبه قال الحسن ، وقال الكلبى : القنطار بلسان الروم ملء مسك ثور من ذهب أو فضة ، وفيه أقوال سوى ماذكرنا لكنا تركناها لأنها غير معضودة بحجة البتة

﴿البحث الثانى﴾ «المقنطرة» منفعلة من القنطار . وهو للتأكيد . كقولهم : ألف مؤلفة ، وبدرة مبدرة ، وإبل مؤبلة ، ودراهم مدرهمة . وقال الكلبي : القناطير ثلاثة ، والمقنطرة المضاعفة ، فكان المجموع ستة

﴿البحث الثالث﴾ الذهب والفضة انما كانا محبوبين لأنهما جعلا ثمن جميع الأشياء . فمالكهما كالمالك لجميع الأشياء ، وصفة المالكية هى القدرة ، والقدرة صفة كمال ، والكمال محبوب لذاته ، فلما كان الذهب والفضة أكمل الوسائل إلى تحصيل هذا الكمال ، الذى هو محبوب لذاته . وما لا يوجد المحبوب إلا به فهو محبوب . لا جرم كانا محبوبين

﴿المرتبة الخامسة﴾ «الخيل المسومة» قال الواحدى : الخيل جمع لا واحد له من لفظه ، كالقوم والنساء والرهط ، وسميت الأفراس خيلا لخيلائها فى مشيها . وسميت حركة الانسان على سبيل الجولان اختيالا . وسمى الخيال خيالا ، والتخيل تخيلا ، لجولان هذه القوة فى استحضار تلك الصورة . والأخيل الشقراق ، لأنه يتخيل تارة أخضر . وتارة أحمر . واختلفوا فى معنى «المسومة» على ثلاثة أقوال : الأول : أنها الراعية . يقال : أسمت الدابة وسومتها إذا أرسلتها فى مروجها للرعى ، كما يقال : أقمت الشىء وقومته ، وأجدته وجودته . وأنمته ونومته . والمقصود أنها إذا رعت ازدادت حسنا . ومنه قوله تعالى (فيه تسيمون)

﴿والقول الثانى﴾ المسومة المعلمة قال أبو مسلم الأصفهانى : وهو مأخوذ من السيما بالقصر والسيماء بالمد ، ومعناه واحد . وهو الهيئة الحسنة . قال الله تعالى (سيماهم فى وجوههم من أثر السجود) ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فى تلك العلامة . فقال أبو مسلم : المراد من هذه العلامات الأوضاح والغرر التى تكون فى الخيل . وهى أن تكون الأفراس غرا محجلة . وقال الأصم : إنما هى البلق ، وقال قتادة : الشية . وقال المؤرج : الكى . وقول أبى مسلم أحسن لأن الاشارة فى هذه الآية إلى شرائف الأموال . وذلك هو أن يكون الفرس أغر محجلا ، وأما سائر الوجوه التى ذكروها فانها لاتفيد شرفا فى الفرس

﴿القول الثالث﴾ وهو قول مجاهد وعكرمة : أنها الخيل المطهمة الحسان . قال القفال : المطهمة المرأة الجميلة

﴿المرتبة السادسة﴾ «الأنعام» وهى جمع نعم . وهى الابل والبقر والغنم . ولا يقال للجنس الواحد منها : نعم إلا للابل خاصة . فانها غلبت عليها

﴿المرتبة السابعة﴾ «الحرث» وقد ذكرنا اشتقاقه فى قوله (ويهلك الحرث والنسل) ثم انه تعالى

قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ «١٥»

لما عدد هذه السبعة قال (ذلك متاع الحياة الدنيا) قال القاضى: ومعلوم أن متاعها إنما خلق ليستمتع به. فكيف يقال: انه لايجوز إضافة التزيين إلى الله تعالى، ثم قال للاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه: منها أن ينفرد به من خصه الله تعالى بهذه النعم فيكون مذموما، ومنها أن يترك الانتفاع به مع الحاجة اليه فيكون أيضا مذموما، ومنها أن ينتفع به فى وجه مباح من غير أن يتوصل بذلك إلى مصالح الآخرة، وذلك لاممدوح ولامذموم، ومنها أن ينتفع به على وجه يتوصل به إلى مصالح الآخرة وذلك هو الممدوح

ثم قال تعالى ﴿والله عنده حسن المآب﴾ اعلم أن المآب فى اللغة المرجع، يقال: آب الرجل إيابا وأوبة وأيبة ومآبا، قال الله تعالى (ان الينا إيابهم) والمقصود من هذا الكلام بيان أن من آتاه الله الدنيا كان الواجب عليه أن يصرفها إلى مايكون فيه عمارة لمعاده، ويتوصل بها إلى سعادة آخرته، ثم لما كان الغرض الترغيب فى المآب: وصف المآب بالحسن

فان قيل: المآب قسمان: الجنة وهى فى غاية الحسن، والنار وهى خالية عن الحسن، فكيف وصف المآب المطلق بالحسن

قلنا: المآب المقصود بالذات هو الجنة، فأما النار فهى المقصود بالعرض. لأنه سبحانه خالق الخلق للرحمة لاللعذاب، كما قال: سبقت رحمتى غضبى. وهذا سر يطلع منه على أسرار غامضة

قوله تعالى ﴿قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جناب تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد﴾

فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى (أؤنبئكم) بهمزتين واختلفت الرواية عن نافع وأبى عمرو

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى متعلق الاستفهام ثلاثة أوجه: الأول: أن يكون المعنى: هل

أؤنبئكم بخير من ذلكم ، ثم يبتدأ فيقال : للذين اتقوا عند ربهم كذا وكذا . والثانى : هل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا ، ثم يبتدأ فيقال : عند ربهم جنات تجرى . والثالث : هل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم ، ثم يبتدأ فيقال : جنات تجرى

﴿المسألة الثالثة﴾ فى وجه النظم وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال (والله عنده حسن المآب) بين فى هذه الآية أن ذلك المآب كما أنه حسن فى نفسه . فهو أحسن وأفضل من هذه الدنيا فقال (قل أؤنبئكم بخير من ذلكم) . الثانى : أنه تعالى لما عدد نعم الدنيا بين أن منافع الآخرة خير منها كما قال فى آية أخرى (والآخرة خير وأبقى) الثالث : كأنه تعالى نبه على أن أمرك فى الدنيا وان كان حسنا منتظما ، إلا أن أمرك فى الآخرة خير وأفضل . والمقصود منه أن يعلم العبد أنه كما أن الدنيا أطيب وأوسع وأفسح من بطن الأم ، فكذلك الآخرة أطيب وأوسع وأفسح من الدنيا

﴿المسألة الرابعة﴾ إنما قلنا : ان نعم الآخرة خير من نعم الدنيا ، لأن نعم الدنيا مشوبة بالمضرة ، ونعم الآخرة خالية عن شوب المضار بالكلية ، وأيضا فنعم الدنيا منقطعة لامحاله ، ونعم الآخرة باقية لامحالة

أما قوله تعالى ﴿للذين اتقوا﴾ فقد بينا فى تفسير قوله تعالى (هدى للمتقين) أن التقوى ماهى وبالجملة فان الانسان لايكون متقيا إلا إذا كان آتيا بالواجبات ، محترزاً عن المحظورات ، وقال بعض أصحابنا : التقوى عبارة عن اتقاء الشرك ، وذلك لأن التقوى صارت فى عرف القرآن مختصة بالايمان ، قال تعالى (وألزمهم كلمة التقوى) وظاهر اللفظ أيضا مطابق له لأن الاتقاء عن الشرك أعم من الاتقاء عن جميع المحظورات ، ومن الاتقاء عن بعض المحظورات ، لأن ماهية الاشتراك لاتدل على ماهية الامتياز ، فحقيقة التقوى وماهيتها حاصلة عند حصول الاتقاء عن الشرك ، وعرف القرآن مطابق لذلك فوجب حمله عليه ، فكان قوله (للذين اتقوا) محمولا على كل من اتقى الكفر بالله

أما قوله تعالى ﴿للذين اتقوا عند ربهم﴾ ففيه احتمالان : الأول : أن يكون ذلك صفة للخبر ، والتقدير : هل أنبئكم بخير من ذلكم عند ربهم للذين اتقوا : والثانى : أن يكون ذلك صفة للذين اتقوا ، والتقدير : للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا ، ويكون ذلك إشارة إلى أن هذا الثواب العظيم لايحصل إلا لمن كان متقيا عند الله تعالى ، فيخرج عنه المنافق ، ويدخل فيه من كان مؤمنا فى علم الله

وأما قوله ﴿جنات﴾ فالتقدير هو جنات ، وقرأ بعضهم (جنات) بالجر على البدل من خير ،

واعلم أن قوله (جنات تجرى من تحتها الأنهار) وصف لطيب الجنة . ودخل تحته جميع النعم الموجودة فيها ، من المطعم والمشرب والملبس والمفرش والمنظر ، وبالجملة فالجنة مشتملة على جميع المطالب ، كما قال تعالى (فيها ماتشتهى الأنفس وتلذ الأعين)

ثم قال (خالدين فيها) والمراد كون تلك النعم دائمة

ثم قال ﴿وأزواج مطهرة ورضوان من الله﴾ وقد ذكرنا لطائفها عند قوله تعالى فى سورة البقرة (ولهم فيها أزواج مطهرة) وتحقيق القول فيه أن النعمة وان عظمت فلن تتكامل إلا بالأزواج اللواتى لايحصل الانس إلا بهن ، ثم وصف الأزواج بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب . فقال (مطهرة) ويدخل فى ذلك : الطهارة من الحيض والنفاس وسائر الأحوال التى تظهر عن النساء فى الدنيا مما ينفرعنه الطبع . ويدخل فيه كونهن مطهرات من الأخلاق الذميمة ، ومن القبح . وتشويه الخلقة ، ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء العشرة

ثم قال تعالى ﴿ورضوان من الله﴾ وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم (ورضوان) بضم الراء ، والباقون بكسرها ، أما الضم فهو لغة قيس وتميم ، قال الفراء : يقال رضيت رضا ورضوانا . ومثل الرضوان بالكسر الحرمان والقربان وبالضم الطغيان والرجحان والكفران والشكران

﴿المسألة الثانية﴾ قال المتكلمون : الثواب له ركنان : أحدهما : المنفعة ، وهى التى ذكرناها والثانى : التعظيم . وهو المراد بالرضوان ، وذلك لأن معرفة أهل الجنة مع هذا النعيم المقيم بأنه تعالى راض عنهم ، حامد لهم . مثن عليهم ، أزيد فى إيجاب السرور من تلك المنافع . وأما الحكماء فانهم قالوا : الجنات بما فيها إشارة إلى الجنة الجسمانية ، والرضوان فهو إشارة إلى الجنة الروحانية وأعلى المقامات إنما هو الجنة الروحانية ، وهو عبارة عن تجلى نور جلال الله تعالى فى روح العبد واستغراق العبد فى معرفته ، ثم يصير فى أول هذه المقامات راضيا عن الله تعالى ، وفى آخرها مرضيا عند الله تعالى . واليه الاشارة بقوله (راضية مرضية) ونظير هذه الآية قوله تعالى (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة فى جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم)

ثم قال ﴿والله بصير بالعباد﴾ أى عالم بمصالحهم ، فيجب أن يرضوا لأنفسهم ما اختاره لهم من نعيم الآخرة ، وأن يزهدوا فيما زهدهم فيه من أمور الدنيا

الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ «١٦»

قوله تعالى ﴿الذين يقولون ربنا اننا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار﴾

فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى إعراب موضع (الذين يقولون) وجوه : الأول : أنه خفض صفة للذين اتقوا . وتقدير الآية : للذين اتقوا الذين يقولون ، ويجوز أن يكون صفة للعباد . والتقدير : والله بصير بالعباد وأولئك هم المتقون الذين لهم عند ربهم جنات هم الذين يقولون كذا وكذا . والثانى: أن يكون نصبا على المدح . والثالث : أن يكون رفعا على التخصيص . والتقدير : هم الذين يقولون كذا وكذا

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا : ربنا اننا آمنا ثم انهم قالوا بعد ذلك : فاغفر لنا ذنوبنا . وذلك يدل على أنهم توسلوا بمجرد الايمان الى طلب المغفرة والله تعالى حكى ذلك عنهم فى معرض المدح لهم ، والثناء عليهم ، فدل هذا على أن العبد بمجرد الايمان يستوجب الرحمة والمغفرة من الله تعالى ، فان قالوا : الايمان عبارة عن جميع الطاعات أبطلنا ذلك عليهم بالدلائل المذكورة فى تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) وأيضا فمن أطاع الله تعالى فى جميع الأمور ، وتاب عن جميع الذنوب ، كان إدخاله النار قبيحا من الله عندهم ، والقبيح هو الذى يلزم من فعله ، إما الجهل ، وإما الحاجة . فهما محالان . ومستلزم المحال محال ، فادخال الله تعالى إياهم النار محال ، وما كان محال الوقوع عقلا كان الدعاء والتضرع فى أن لا يفعله الله عبثا وقبيحا ، ونظير هذه الآية قوله تعالى فى آخر هذه السورة (ربنا اننا سمعنا مناديا ينادى للايمان أن آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار)

فان قيل : أليس أنه تعالى اعتبر جملة الطاعات فى حصول المغفرة حيث اتبع هذه الآية بقوله (الصابرين والصادقين)

قلنا : تأويل هذه الآية يؤكد ماذكرناه ، وذلك لأنه تعالى جعل مجرد الايمان وسيلة إلى طلب المغفرة ، ثم ذكر بعدها صفات المطيعين وهى كونهم صابرين صادقين ، ولو كانت هذه الصفات شرائط لحصول هذه المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة أولى . فلما رتب طلب المغفرة على مجرد الايمان ، ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات ، علمنا أن هذه الصفات غير معتبرة فى حصول أصل المغفرة ، وانما هى معتبرة فى حصول كمال الدرجات

الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ «١٧»

قوله تعالى ﴿الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ (الصابرين) قيل نصب على المدح بتقدير : أعنى الصابرين ، وقيل : الصابرين فى موضع جر على البدل من الذين

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى ذكر ههنا صفات خمسة

﴿الصفة الأولى﴾ كونهم صابرين ، والمراد كونهم صابرين فى أداء الواجبات والمندوبات ، وفى ترك المحظورات ، وكونهم صابرين فى كل ماينزل بهم من المحن والشدائد ، وذلك بأن لا يجزعوا بل يكونوا راضين فى قلوبهم عن الله تعالى ، كما قال (الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا اليه راجعون) قال سفيان بن عيينة فى قوله (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا) ان هذه الآية تدل على أنهم انما استحقوا تلك الدرجات العالية من الله تعالى بسبب الصبر . ويروى أنه وقف رجل على الشبلى فقال : أى صبر أشد على الصابرين ؟ فقال : الصبر فى الله تعالى ، فقال : لا فقال : الصبر لله تعالى ، فقال : لا. فقال : الصبر مع الله تعالى ، قال : لا. قال : فايش ؟ قال : الصبر عن الله تعالى ، فصرخ الشبلى صرخة كادت روحه تتلف

وقد كثر مدح الله تعالى للصابرين فقال (والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس)

﴿الصفة الثانية﴾ كونهم صادقين ، اعلم أن لفظ الصدق قد يجرى على القول والفعل والنية ، فالصدق فى القول مشهور ، وهو مجانبة الكذب . والصدق فى الفعل : الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه ، يقال : صدق فلان فى القتال ، وصدق فى الحملة ، ويقال فى ضده : كذب فى القتال ، وكذب فى الحملة ، والصدق فى النية إمضاء العزم ، والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل

﴿الصفة الثالثة﴾ كونهم قانتين ، وقد فسرناه فى قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) وبالجملة فهو عبارة عن الدوام على العبادة ، والمواظبة عليها .

﴿الصفة الرابعة﴾ كونهم منفقين ، ويدخل فيه انفاق المرء على نفسه وأهله وأقاربه وصلة رحمه وفى الزكاة والجهاد وسائر وجوه البر .

﴿الصفة الخامسة﴾ كونهم مستغفرين بالأسحار ، والسحر الوقت الذى قبل طلوع الفجر .

وتسحر إذا أكل فى ذلك الوقت . واعلم أن المراد منه من يصلى بالليل ثم يتبعه بالاستغفار والدعاء لأن الانسان لا يشتغل بالدعاء والاستغفار . إلا أن يكون قد صلى قبل ذلك . فقوله (والمستغفرين بالأسحار) يدل على أنهم كانوا قد صلوا بالليل ، واعلم أن الاستغفار بالسحر له مزيد أثر فى قوة الايمان ، وفى كمال العبودية من وجوه : الأول : أن فى وقت السحر يطلع نور الصبح بعد أن كانت الظلمة شاملة للكل . وبسبب طلوع نور الصبح كان الأموات يصيرون أحياء . فهناك وقت الجود العام ، والفيض التام . فلا يبعد أن يكون عند طلوع صبح العالم الكبير ، يطلع صبح العالم الصغير ، وهو ظهور نور جلال الله تعالى فى القلب . والثانى : أن وقت السحر أطيب أوقات النوم ، فاذا أعرض العبد عن تلك اللذة . وأقبل على العبودية . كانت الطاعة أكمل . والثالث : نقل عن ابن عباس (والمستغفرين بالأسحار) يريد المصلين صلاة الصبح .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (والصابرين والصادقين) أكمل من قوله : الذين يصبرون ويصدقون ، لأن قوله (الصابرين) يدل على أن هذا المعنى عادتهم وخلقهم ، وأنهم لا ينفكون عنها

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن الله تعالى على عباده أنواعا من التكليف ، والصابر هو من يصبر على أداء جميع أنواعها ، ثم ان العبد قد يلتزم من عند نفسه أنواعا أخر من الطاعات ، إما بسبب النذر ، وإما بسبب الشروع فيه ، وكمال هذه المرتبة أنه إذا التزم طاعة أن يصدق نفسه فى التزامه ، وذلك بأن يأتى بذلك الملتزم من غير خلل البتة ، ولما كانت هذه المرتبة متأخرة عن الأولى ، لاجرم ذكر سبحانه الصابرين أولا ثم قال (الصادقين) ثانيا . ثم انه تعالى ندب إلى المواظبة على هذين النوعين من الطاعة ، فقال (والقانتين) فهذه الألفاظ الثلاثة للترغيب فى المواظبة على جميع أنواع الطاعات ، ثم بعد ذلك ذكر الطاعات المعينة ، وكان أعظم الطاعات قدراً أمران : أحدهما : الخدمة بالمال ، واليه الاشارة بقوله عليه السلام «والشفقة على خلق الله» فذكرهنا بقوله (والمنفقين) والثانية : الخدمة بالنفس ، وإليه الاشارة بقوله «التعظيم لأمر الله» فذكره هنا بقوله (والمستغفرين بالأسحار)

فان قيل : فلم قدم ههنا ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين ، وأخر فى قوله «التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله»

قلنا : لأن هذه الآية فى شرح عروج العبد من الأدنى إلى الأشرف . فلا جرم وقع الختم بذكر المستغفرين بالأسحار ، وقوله «التعظيم لأمر الله» فى شرح نزول العبد من الأشرف إلى الأدنى ، فلا جرم كان الترتيب بالعكس

﴿المسألة الرابعة﴾ هذه الخمسة إشارة إلى تعديد الصفات لموصوف واحد ، فكان الواجب

شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «١٨»

حذف واو العطف عنها كما فى قوله (هو الله الخالق البارىء المصور) إلا أنه ذكر ههنا واو العطف وأظن والعلم عند الله أن كل من كان معه واحدة من هذه الخصال دخل تحت المدح العظيم واستوجب هذا الثواب الجزيل والله أعلم .

قوله تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾

اعلم أنه تعالى لما مدح المؤمنين وأثنى عليهم بقوله (الذين يقولون ربنا إننا آمنا) أردفه بأن بين أن دلائل الايمان ظاهرة جلية ، فقال (شهد الله) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على العلم به ، فانه لا يمكن إثباته بالدلائل السمعية أما مالا يكون كذلك فانه يجوز إثباته بالدلائل السمعية ، وفى حق الملائكة ، وفى حق أولى العلم ، لكن العلم بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى واحداً ، فلا جرم يجوز إثبات كون الله تعالى واحداً بمجرد الدلائل السمعية القرآنية .

إذا عرفت هذا فنقول : ذكروا فى قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم) قولين : أحدهما : أن الشهادة من الله تعالى ، ومن الملائكة ، ومن أولى العلم بمعنى واحد

﴿والقول الثانى﴾ أنه ليس كذلك ، أما القول الأول فيمكن تقريره من وجهين

﴿الوجه الأول﴾ أن تجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم ، فهذا المعنى مفهوم واحد وهو حاصل فى حق الله تعالى . وفى حق الملائكة ، وفى حق أولى العلم ، أما من الله تعالى فقد أخبر فى القرآن عن كونه واحداً لا إله معه ، وقد بينا أن التمسك بالدلالة السمعية فى هذه المسألة جائز ، وأما من الملائكة وأولى العلم فكلهم أخبروا أيضا أن الله تعالى واحد لا شريك له ، فثبت على هذا التقرير أن المفهوم من الشهادة معنى واحد فى حق الله ، وفى حق الملائكة ، وفى حق أولى العلم

﴿الوجه الثانى﴾ أن نجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ، ثم نقول : انه تعالى أظهر ذلك وبينه بأن خلق مايدل على ذلك ، أما الملائكة وأولوا العلم فقد أظهروا ذلك ، وبينوه بتقرير الدلائل

والبراهين، أما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسل عليهم الصلاة والسلام، والرسل للعلماء، والعلماء لعامة الخلق، فالتفاوت إنما وقع فى الشيء الذى به حصل الاظهار والبيان. فأما مفهوم الاظهار والبيان فهو مفهوم واحد فى حق الله سبحانه وتعالى، وفى حق الملائكة، وفى حق أولى العلم، فظهر أن المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين، والمقصود من ذلك كأنه يقول للرسول صلى الله عليه وسلم: ان وحدانية الله تعالى أمر قد ثبت بشهادة الله تعالى، وشهادة جميع المعتبرين من خلقه، ومثل هذا الدين المتين، والمنهج القويم. لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصارى وعبدة الأوثان. فاثبت أنت وقومك يا محمد على ذلك فانه هو الاسلام والدين عند الله هو الاسلام

﴿القول الثانى﴾ قول من يقول: شهادة الله تعالى على توحيده. عبارة عن أنه خلق الدلائل الدالة على توحيده، وشهادة الملائكة وأولى العلم عبارة عن إقرارهم بذلك. ولما كان كل واحد من هذين الأمرين يسمى شهادة. لم يبعد أن يجمع بين الكل فى اللفظ. ونظيره قوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) ومعلوم أن الصلاة من الله غير الصلاة من الملائكة، ومن الملائكة غير الصلاة من الناس، مع أنه قد جمعهم فى اللفظ

فان قيل: المدعى للوحدانية هو الله. فكيف يكون المدعى شاهدا؟

الجواب من وجوه: الأول: وهو أن الشاهد الحقيق ليس إلا الله، وذلك لأنه تعالى هو الذى خلق الأشياء وجعلها دلائل على توحيده. ولولا تلك الدلائل لما صحت الشهادة. ثم بعد ذلك نصب تلك الدلائل هو الذى وفق العلماء لمعرفة تلك الدلائل، ولولا تلك الدلائل التى نصبها الله تعالى وهدى اليها لعجزوا عن التوصل بها إلى معرفة الوحدانية. ثم بعد حصول العلم بالوحدانية. فهو تعالى وفقهم حتى أرشدوا غيرهم إلى معرفة التوحيد، وإذا كان الأمر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس إلا الله وحده. ولهذا قال (قل أى شيء أكبر شهادة قل الله)

﴿والوجه الثانى فى الجواب﴾ أنه هو الموجود أزلا وأبداً. وكل ما سواه فقد كان فى الأزل عدما صرفا، ونفيا محضا، والعدم يشبه الغائب، والموجود يشبه الحاضر، فكل ما سواه فقد كان غائبا، وبشهادة الحق صار شاهدا، فكان الحق شاهداً على الكل، فلهذا قال (شهد الله أنه لا إله إلا هو)

﴿والوجه الثالث﴾ أن هذا وان كان فى صورة الشهادة، الا أنه فى معنى الاقرار. لأنه لما أخبر أنه لا إله سواه، كان الكل عبيداً له، والمولى الكريم لا يليق به أن يخل بمصالح العبيد، فكان هذا الكلام جاريا مجرى الاقرار بأنه يجب وجوب الكرم عليه أن يصلح جهات جميع الخلق

﴿الوجه الرابع فى الجواب﴾ قرأ ابن عباس (شهد الله إنه لا إله إلا هو) بكسر «إنه» ثم قرأ

(أن الدين عند الله الاسلام) بفتح «أن» فعلى هذا يكون المعنى : شهد الله أن الدين عند الله الاسلام ويكون قوله (إنه لا إله إلا هو) اعتراضا فى الكلام ، واعلم أن هذا الجواب لا يعتمد عليه ، لأن هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء . وبتقدير «أن» تكون مقبولة لكن القراء الأولى متفق عليها ، فالاشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الأخرى

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من «أولى العلم» فى هذه الآية الذين عرفوا وحدانيته بالدلائل القاطعة لأن الشهادة إنما تكون مقبولة ، إذا كان الاخبار مقرونا بالعلم ، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم «إذا علمت مثل الشمس فاشهد» وهذا يدل على أن هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة ليست إلا لعلماء الأصول

أما قوله تعالى ﴿قائما بالقسط﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «قائما بالقسط» منتصب ، وفيه وجوه : الأول : نصب على الحال ، ثم فيه وجوه : أحدها : التقدير : شهد الله قائما بالقسط . وثانيها : يجوز أن يكون حالا من هو ، تقديره : لا إله إلا هو قائما بالقسط ، ويسمى هذا حالا مؤكدة ، كقولك : أتانا عبد الله شجاعا وكقولك : لا رجل الا عبد الله شجاعا . والوجه الثانى : أن يكون صفة المنفى ، كأنه قيل : لا إله قائما بالقسط إلا هو ، وهذا غير بعيد ، لأنهم يفصلون بين الصفة والموصوف

﴿والوجه الثالث﴾ أن يكون نصبا على المدح

فان قيل : أليس من حق المدح أن يكون معرفة ، كقولك : الحمد لله الحميد

قلنا : وقد جاء نكرة أيضا . وأنشد سيبويه :

ويأوى الى نسوة عطل وشعثا مراضع مثل السعالى

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (قائما بالقسط) فيه وجهان : الأول : أنه حال من المؤمنين ، والتقدير : وأولوا العلم حال كون كل واحد منهم قائما بالقسط فى أداء هذه الشهادة

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول جمهور المفسرين : أنه حال من «شهد الله»

﴿المسأله الثالثة﴾ معنى كونه (قائما بالقسط) قائما بالعدل ، كما يقال : فلان قائم بالتدبير ، أى يجريه على الاستقامة

واعلم أن هذا العدل منه ماهو متصل بباب الدنيا ، ومنه ماهو متصل بباب الدين ، أما المتصل بالدين ، فانظر أولا فى كيفية خلقة أعضاء الانسان ، حتى تعرف عدل الله تعالى فيها ، ثم انظر إلى اختلاف أحوال الخلق فى الحسن والقبح ، والغنى والفقر ، والصحة والسقم ، وطول العمر وقصره

واللذة والآلام ، واقطع بأن كل ذلك عدل من الله وحكمة وصواب . ثم انظر فى كيفية خلقة العناصر وأجرام الأفلاك ، وتقدير كل واحد منها بقدر معين ، وخاصية معينة . واقطع بأن كل ذلك حكمة وصواب ، أما ما يتصل بأمر الدين . فانظر إلى اختلاف الخلق فى العلم والجهل ، والفطانة والبلادة ، والهداية والغواية ، واقطع بأن كل ذلك عدل وقسط . ولقد خاض صاحب الكشاف ههنا فى التعصب للاعتزال ، وزعم أن الآية دالة على أن الاسلام هو العدل والتوحيد . وكان ذلك المسكين بعيداً عن معرفة هذه الأشياء ، إلا أنه فضولى كثير الخوض فيما لا يعرف . وزعم أن الآية دلت على أن من أجاز الرؤية أو ذهب إلى الجبر لم يكن على دين الله الذى هو الاسلام . والعجب أن أكابر المعتزلة وعظماءهم أفنوا أعمارهم فى طلب الدليل على أنه لو كان مرئياً . لكان جسما ، وما وجدوا فيه سوى الرجوع إلى الشاهد من غير جامع عقلى قاطع ، فهذا المسكين الذى ما شم رائحة العلم من أين وجد ذلك . وأما حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه . لأنه لما اعترف بأن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات ، واعترف بأن العبد لا يمكنه أن يقلب علم الله جهلا ، فقد اعترف بهذا الجبر ، فمن أين هو والخوض فى أمثال هذه المباحث ، ثم قال الله تعالى (لا إله إلا هو) والفائدة فى إعادته وجوه : الأول : أن تقدير الآية : شهد الله أنه لا إله إلا هو . وإذا شهد بذلك فقد صح أنه لا إله إلا هو ، ونظيره قول من يقول : الدليل دل على وحدانية الله تعالى . ومتى كان كذلك صح القول بوحدانية الله تعالى . الثانى : أنه تعالى لما أخبر أن الله شهد أنه لا إله إلا هو ، وشهدت الملائكة وأولوا العلم بذلك صار التقدير كأنه قال : يا أمة محمد فقولوا أنتم على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة وأولى العلم لا إله إلا هو . فكان الغرض من الاعادة الأمر بذكر هذه الكلمة على وفق تلك الشهادات . الثالث : فائدة هذا التكرير الاعلام بأن المسلم يجب أن يكون أبداً فى تكرير هذه الكلمة . فان أشرف كلمة يذكرها الانسان هى هذه الكلمة . فاذا كان فى أكثر الأوقات مشتغلا بذكرها وبتكريرها ، كان مشتغلا بأعظم أنواع العبادات . فكان الغرض من التكرير فى هذه الآية حث العباد على تكريرها . الرابع : ذكر قوله لا إله إلا هو أولا . ليعلم أنه لا تحق العبادة إلا له تعالى ، وذكرها ثانيا ليعلم أنه القائم بالقسط لا يجور ولا يظلم

أما قوله ﴿العزيز الحكيم﴾ فالعزيز إشارة الى كمال القدة ، والحكيم إشارة الى كمال العلم . وهما الصفتان اللتان يمتنع حصول الالهية الا معهما . لأن كونه قائما بالقسط لا يتم إلا إذا كان عالما بمقادير الحاجات . وكان قادرا على تحصيل المهمات . وقدم العزيز على الحكيم فى الذكر لأن العلم بكونه تعالى قادرا متقدم على العلم بكونه عالما فى طريق المعرفة الاستدلالية ، فلما كان مقدما فى المعرفة

إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الاسْـلَامُ

الاستدلالية ، وكان هذا الخطاب مع المستدلين ، لاجرم قدم تعالى ذكر العزيز على الحكيم

قوله تعالى ﴿ان الدين عند الله الاسلام﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اتفق القراء على كسر «إن» الا الكسائى فانه فتح «أن» وقراءة الجمهور ظاهرة لأن الكلام الذى قبله قد تم ، وأما قراءة الكسائى فالنحويون ذكروا فيه ثلاثة أوجه : الأول : أن التقدير : شهد الله أنه لا إله إلا هو أن الدين عند الله الاسلام .وذلك لأن كونه تعالى واحداً موجب أن يكون الدين الحق هو الاسلام ، لأن دين الاسلام هو المشتمل على هذه الوحدانية والثانى : أن التقدير : شهد الله أنه لا إله إلا هو ، وأن الدين عند الله الاسلام . الثالث : وهو قول البصريين : أن يجعل الثانى بدلا من الأول ، ثم ان قلنا بأن دين الاسلام هو التوحيد نفسه ،كان هذا من باب قولك : ضربت زيدا نفسه . وان قلنا : دين الاسلام مشتمل على التوحيد كان هذا من باب بدل الاشتمال ، كقولك : ضربت زيداً رأسه

فان قيل : فعلى هذا الوجه وجب أن لا يحسن إعادة اسم الله تعالى كما يقال : ضربت زيداً رأس زيد

قلنا : قد يظهرون الاسم فى موضع الكناية ، قال الشاعر :

لا أرى الموت يسبق الموت شىء

وأمثاله كثيرة

﴿المسألة الثانية﴾ فى كيفية النظم من قرأ (أن الدين) بفتح «أن» كان التقدير : شهد الله لأجل أنه لا إله إلا هو أن الدين عند الله الاسلام . فان الاسلام إذا كان هو الدين المشتمل على التوحيد . والله تعالى شهد بهذه الوحدانية كان اللازم من ذلك أن يكون الدين عند الله الاسلام ، ومن قرأ (إن الدين) بكسر الهمزة ، فوجه الاتصال هو أنه تعالى بين أن التوحيد أمر شهد الله بصحته ، وشهد به الملائكة وأولو العلم ، ومتى كان الأمر كذلك لزم أن يقال (ان الدين عند الله الاسلام)

﴿المسألة الثالثة﴾ أصل الدين فى اللغة الجزاء . ثم الطاعة تسمى دينا لأنها سبب الجزاء ، وأما الاسلام ففى معناه فى أصل اللغة ثلاثة أوجه : الأول : أنه عبارة عن الدخول فى الاسلام أى فى الانقياد والمتابعة ، قال تعالى (ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلم) أى لمن صار منقاداً لكم ومتابعاً لكم

وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ «١٩»

والثانى : من أسلم أى دخل فى السلم ، كقولهم : أسنى وأقحط وأصل السلم السلامة . الثالث : قال ابن الانبارى : المسلم معناه المخلص لله عبادته من قولهم : سلم الشيء لفلان . أى خلص له ، فالاسلام معناه إخلاص الدين والعقيدة لله تعالى . هذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاسلام فى أصل اللغة . أما فى عرف الشرع فالاسلام هو الايمان ، والدليل عليه وجهان : الأول : هذه الآية فان قوله (ان الدين عند الله الاسلام) يقتضى أن يكون الدين المقبول عند الله ليس إلا الاسلام ، فلو كان الايمان غير الاسلام وجب أن لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله . ولا شك فى أنه باطل . الثانى : قوله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه) فلو كان الايمان غير الاسلام لوجب أن لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله تعالى

فان قيل : قوله تعالى (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) هذا صريح فى أن الاسلام مغاير للايمان

قلنا : الاسلام عبارة عن الانقياد فى أصل اللغة على ما بيناه . والمنافقون انقادوا فى الظاهر من خوف السيف ، فلا جرم كان الاسلام حاصلا فى حكم الظاهر . والايمان كان أيضا حاصلا فى حكم الظاهر ، لأنه تعالى قال (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) والايمان الذى يمكن ادارة الحكم عليه هو الاقرار الظاهر ، فعلى هذا الاسلام والايمان تارة يعتبران فى الظاهر ، وتارة فى الحقيقة ، والمنافق حصل له الاسلام الظاهر ، ولم يحصل له الاسلام الباطن ، لأن باطنه غير منقاد لدين الله . فكان تقدير الآية : لم تسلموا فى القلب والباطن ، ولكن قولوا : أسلمنا فى الظاهر ، والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب﴾

ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الغرض من الآية بيان ان الله تعالى أوضح الدلائل ، وأزال الشبهات ، والقوم ما كفروا الا لأجل التقصير ، فقوله (وما اختلف الذين أوتوا الكتاب) فيه وجوه :

فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا

الأول : المراد بهم اليهود . واختلافهم أن موسى عليه السلام لما قربت وفاته سلم التوراة الى سبعين حبراً ، وجعلهم أمناء عليها ؛ واستخلف يوشع ، فلما مضى قرن بعد قرن اختلف أبناء السبعين من بعد ما جاءهم العلم فى التوراة بغياً بينهم ، وتحاسدوا على طلب الدنيا . والثانى : المراد النصارى واختلافهم فى أمر عيسى عليه السلام بعد ما جاءهم العلم بأنه عبد الله ورسوله . والثالث : المراد اليهود والنصارى واختلافهم هو أنه قالت اليهود عزير ابن الله ، وقالت النصارى المسيح ابن الله وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : نحن أحق بالنبوة من قريش ، لأنهم أميون ونحن أهل الكتاب

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إلا من بعد ما جاءهم العلم) المراد منه إلا من بعد ما جاءتهم الدلائل التى لو نظروا فيها لحصل لهم العلم ، لأنا لو حملناه على العلم لصاروا معاندين ، والعناد على الجمع العظيم لا يصح ، وهذه الآية وردت فى كل أهل الكتاب وهم جمع عظيم

﴿المسألة الثالثة﴾ فى انتصاب قوله (بغيا) وجهان : الأول : قول الأخفش انه انتصب على أنه مفعول له أى للبغى ، كقولك : جئتك طلب الخير ومنع الشر . والثانى : قول الزجاج انه انتصب على المصدر من طريق المعنى ، فان قوله (وما اختلف الذين أوتوا الكتاب) قائم مقام قوله : وما بغى الذين أوتوا الكتاب فجعل (بغيا) مصدرا ، والفرق بين المفعول له وبين المصدر أن المفعول له غرض للفعل ، وأما المصدر فهو المفعول المطلق الذى أحدثه الفاعل

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الأخفش : قوله (بغيا بينهم) من صلة قوله (اختلف) والمعنى : وما اختلفوا بغيا بينهم ، إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ، وقال غيره : المعنى وما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم الا للبغى بينهم ، فيكون هذا إخباراً عن انهم إنما اختلفوا للبغى ، وقال القفال وهذا أجود من الأول . لأن الأول يوهم أنهم اختلفوا بسبب ما جاءهم من العلم ، والثانى يفيد أنهم إنما اختلفوا لأجل الحسد والبغى

ثم قال تعالى ﴿ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب﴾ وهذا تهديد ، وفيه وجهان : الأول : المعنى فانه سيصير الى الله تعالى سريعاً فيحاسبه ، أى يجازيه على كفره . والثانى : أن الله تعالى سيعلمه بأعماله ومعاصيه وأنواع كفره باحصاء سريع مع كثرة الأعمال

قوله تعالى ﴿فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب

الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ «٢٠»

والأميين أأسلمتم فان أسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل أن أهل الكتاب اختلفوا من بعدما جاءهم العلم . وأنهم أصروا على الكفر مع ذلك بين الله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم ما يقوله فى محاجتهم ، فقال (فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن) وفى كيفية إيراد هذا الكلام طريقان : الأول : أن هذا اعراض عن المحاجة ، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم كان قد أظهر لهم الحجة على صدقه قبل نزول هذه الآية مرارا وأطوارا ، فان هذه السورة مدنية ، وكان قد أظهر لهم المعجزات بالقرآن ، ودعاء الشجرة ، وكلام الذئب وغيرها . وأيضا قد ذكر قبل هذه الآية آيات دالة على صحة دينه ، فأولها أنه تعالى ذكر الحجة بقوله (الحى القيوم) على فساد قول النصارى فى إلهية عيسى عليه السلام وبقوله (نزل عليك الكتاب بالحق) على صحة النبوة ، وذكر شبه القوم ، وأجاب عنها بأسرها على ما قررناه فيما تقدم ، ثم ذكر لهم معجزة أخرى ، وهى المعجزات التى شاهدوها يوم بدر على مابيناه فى تفسير قوله تعالى (قد كان لكم آية فى فئتين التقتا) ثم بين صحة القول بالتوحيد . ونفى الضد والند والصاحبة والولد بقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو) ثم بين تعالى أن ذهاب هؤلاء اليهود والنصارى عن الحق ، واختلافهم فى الدين ، إنما كان لأجل البغى والحسد ، وفى ذلك مايحملهم على الانقياد للحق . والتأمل فى الدلائل لو كانوا مخلصين ، فظهر أنه لم يبق من أسباب اقامة الحجة على فرق الكفار شىء إلا وقد حصل ، فبعد هذا قال (فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن) يعنى انا بالغنا فى تقرير الدلائل ، وايضاح البينات . فان تركتم الأنف والحسد ، وتمسكتم بها ، كنتم أنتم المهتدين ، وان أعرضتم فان الله تعالى من وراء مجازاتكم . وهذا التأويل طريق معتاد فى الكلام ، فان المحق إذا ابتلى بالمبطل اللجوج ، وأورد عليه الحجة حالا بعد حال ، فقد يقول فى آخر الأمر : أما أنا ومن اتبعنى فمنقادون للحق ، مستسلمون له ، مقبلون على عبودية الله تعالى ، فان وافقتم واتبعتم الحق الذى أنا عليه بعد هذه الدلائل التى ذكرتها فقد اهتديتم ، وان أعرضتم فان الله بالمرصاد ، فهذا طريق قد يذكره المحتج المحق ، مع المبطل المصر فى آخر كلامه

﴿الطريق الثانى﴾ وهو أن نقول : ان قوله (أسلمت وجهى لله) محاجة ، واظهار للدليل ،

وبيانه من وجوه : الأول : أن القوم كانوا مقرين بوجود الصانع ، وكونه مستحقا للعبادة ، فكأنه عليه الصلاة والسلام قال للقوم : هذا متفق عليه بين الكل فأنا مستمسك بهذا القدر المتفق عليه وداع للخلق اليه ، وانما الخلاف فى أمور وراء ذلك وأنتم المدعون فعليكم الاثبات ، فان اليهود يدعون التشبيه والجسمية . والنصارى يدعون إلهية عيسى ، والمشركين يدعون وجوب عبادة الأوثان فهؤلاء هم المدعون لهذه الأشياء فعليهم إثباتها . وأما أنا فلا أدعى إلا وجوب طاعة الله تعالى وعبوديته ، وهذا القدر متفق عليه ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لانعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا)

﴿والوجه الثانى﴾ فى كيفية الاستدلال ماذكره أبو مسلم الأصفهانى ، وهو أن اليهود والنصارى وعبدة الأوثان كانوا مقرين بتعظيم ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه . والاقرار بأنه كان محقاً فى قوله صادقا فى دينه ، إلا فى زيادات من الشرائع والأحكام ، فأمر الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم بأن يتبع ملته فقال (ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا) ثم انه تعالى أمر محمداً صلى الله عليه وسلم فى هذا الموضع أن يقول كقول ابراهيم صلى الله عليه وسلم حيث قال (انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض) فقول محمد صلى الله عليه وسلم (أسلمت وجهى) كقول ابراهيم عليه السلام (وجهت وجهى) أى أعرضت عن كل معبود سوى الله تعالى ، وقصدته بالعبادة وأخلصت له ، فتقدير الآية كأنه تعالى قال : فان نازعوك يامحمد فى هذه التفاصيل فقل : أنا مستمسك بطريقة ابراهيم ، وأنتم معترفون بأن طريقته حقة ، بعيدة عن كل شبهة وتهمة ، فكان هذا من باب التمسك بالالزامات ، وداخلا تحت قوله (وجادلهم بالتى هى أحسن)

﴿والوجه الثالث﴾ فى كيفية الاستدلال ماخطر ببالى عند كتبة هذا الموضع ، وهو أنه ادعى قبل هذه الآية أن الدين عند الله الاسلام لاغير ، ثم قال (فان حاجوك) يعنى فان نازعوك فى قولك (ان الدين عند الله الاسلام) فقل : الدليل عليه أنى أسلمت وجهى لله ، وذلك لأن المقصود من الدين إنما هو الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية ، فاذا أسلمت وجهى لله فلا أعبد غيره ولا أتوقع الخير إلا منه ولا أخاف إلا من قهره وسطوته ، ولا أشرك به غيره ، كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية . فصح أن الدين الكامل هو الاسلام . وهذا الوجه يناسب الآية

﴿الوجه الرابع﴾ فى كيفية الاستدلال ، ماخطر ببالى أن هذه الآية مناسبة لقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لايسمع ولا يبصر ولايغنى عنك شيئاً) يعنى لا تجوز العبادة إلا لمن يكون نافعاً ضارا ، ويكون أمرى فى يديه ، وحكمى فى قبضة قدرته ، فاذا كان كل واحد يعلم

أن عيسى ماكان قادراً على هذه الأشياء ، امتنع فى العقل أن أسلم له . وأن أنقاد له . وانما أسلم وجهى للذى منه الخير ، والشر ، والنفع ، والضر . والتدبير . والتقدير .

﴿الوجه الخامس﴾ يحتمل أيضاً أن يكون هذا الكلام إشارة إلى طريقة ابراهيم عليه الصلاة والسلام فى قوله (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين) وهذا مروى عن ابن عباس أما قوله (أسلمت وجهى لله) ففيه وجوه . الأول : قال الفراء أسلمت وجهى لله . أى أخلصت عملى لله يقال أسلمت الشيء لفلان أى أخلصته له ، ولم يشاركه غيره فيه . قال : ويعنى بالوجه ههنا العمل كقوله (يريدون وجهه) أى عبادته . ويقال : هذا وجه الأمر ، أى خالص الأمر وإذا قصد الرجل غيره لحاجة يقول : وجهت وجهى اليك . ويقال للمنهمك فى الشيء الذى لايرجع عنه : مر على وجهه . والثانى : أسلمت وجهى لله أى أسلمت وجه عملى لله . والمعنى أن كل ما يصدر منى من الاعمال فالوجه فى الاتيان بها هو عبودية الله تعالى والانقياد لالهيته وحكمه . والثالث : أسلمت وجهى لله أى أسلمت نفسى لله وليس فى العبادة مقام أعلى من اسلام النفس لله فيصير كانه موقوف على عبادته ، عادل عن كل ما سواه

وأما قوله ﴿ومن اتبعن﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ حذف عاصم وحمزة والكسائى ، الياء من اتبعن اجتزاء بالكسر واتباعا للمصحف ، وأثبته الآخرون على الأصل

﴿المسألة الثانية﴾ «من» فى محل الرفع عطفا على التاء فى قوله (أسلمت) أى ومعنى اتبعنى أسلم أيضا

فان قيل : لم قال أسلمت ومن اتبعن ، ولم يقل : أسلمت أنا ومن اتبعن

قلنا : ان الكلام طال بقوله (وجهى لله) فصار عوضا من تأكيد الضمير المتصل . ولو قيل أسلمت وزيد لم يحسن حتى يقال : أسلمت أنا وزيد ولو قال أسلمت اليوم بانشراح صدر . ومن جاء معى جاز وحسن

ثم قال تعالى ﴿وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية متناولة لجميع المخالفين لدين محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك لأن منهم من كان من أهل الكتاب ، سواء كان محقا فى تلك الدعوى كاليهود والنصارى ، أو كان كاذبا فيه كالمجوس . ومنهم من لم يكن من أهل الكتاب ، وهم عبدة الأوثان

﴿المسألة الثانية﴾ انما وصف مشركى العرب بأنهم أميون لوجهين : الأول : أنهم لما لم يدعوا الكتاب الالهى وصفوا بأنهم أميون تشبيها بمن لا يقرأ ولا يكتب . والثانى : أن يكون المراد

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ «٢١» أُولٰئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمَالَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ «٢٢»

أنهم ليسوا من أهل القراءة والكتابة، فهذه كانت صفة عامتهم، وان كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت هذه الآية على أن المراد بقوله (فان حاجوك) عام فى كل الكفار، لأنه دخل كل من يدعى الكتاب تحت قوله (الذين أوتوا الكتاب) ودخل من لا كتاب له تحت قوله (الأميين)

ثم قال الله تعالى ﴿أأسلمتم﴾ فهو استفهام فى معرض التقرير، والمقصود منه الأمر قال النحويون: انما جاء بالأمر فى صورة الاستفهام، لأنه بمنزلته فى طلب الفعل والاستدعاء اليه إلا أن فى التعبير عن معنى الأمر بلفظ الاستفهام فائدة زائدة، وهى التعبير بكون المخاطب معاندا بعيدا عن الانصاف، لأن المنصف إذا ظهرت له الحجة لم يتوقف بل فى الحال يقبل ونظيره قولك لمن لخصت له المسألة فى غاية التلخيص والكشف والبيان: هل فهمتها؟ فان فيه الاشارة الى كون المخاطب بليداً قليل الفهم. وقال الله تعالى فى آية الخمر (فهل أنتم منتهون) وفيه إشارة الى التقاعد عن الانتهاء والحرص الشديد على تعاطى المنهى عنه

ثم قال الله تعالى ﴿فان أسلموا فقد اهتدوا﴾ وذلك لأن هذا الاسلام تمسك بما هدى اليه، والمتمسك بهداية الله تعالى يكون مهتديا، ويحتمل أن يريد: فقد اهتدوا للفوز والنجاة فى الآخرة إن ثبتوا عليه ثم قال (وإن تولوا) عن الاسلام واتباع محمد صلى الله عليه وسلم (فانما عليك البلاغ) والغرض منه تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم وتعريفه أن الذى عليه ليس إلا إبلاغ الأدلة واظهار الحجة فاذا بلغ ماجاء به فقد أدى ما عليه. وليس عليه قبولهم ثم قال (والله بصير بالعباد) وذلك يفيد الوعد والوعيد، وهو ظاهر

قوله تعالى ﴿إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم أولئك الذين حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة وما لهم

من ناصرين﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يعرض ويتولى بقوله (وان تولوا فانما عليك البلاغ) أردفه بصفة هذا المتولى فذكر ثلاثة أنواع من الصفات

﴿الصفة الأولى﴾ قوله ﴿إن الذين يكفرون بآيات الله﴾

فان قيل : ظاهر الآية يقتضى كونهم كافرين بجميع آيات الله واليهود والنصارى ماكانوا كذلك لأنهم كانوا مقرين بالصانع وعلمه وقدرته والمعاد .

قلنا : الجواب من وجهين . الأول : أن نصرف آيات الله إلى المعهود السابق وهو القرآن . ومحمد صلى الله عليه وسلم . الثانى : أن نحمله على العموم . ونقول إن من كذب بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يكذب بجميع آيات الله تعالى . لأن من ناقض لايكون مؤمنا بشىء من الآيات إذ لو كان مؤمنا بشىء منها لآمن بالجميع

﴿الصفة الثانية﴾ قوله تعالى ﴿ويقتلون النبيين بغير حق﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ الحسن (ويقتلون النبيين بغير حق) وهو للمبالغة

﴿المسألة الثانية﴾ روى عن أبى عبيدة بن الجراح أنه قال : قلت يارسول الله أى الناس أشد عذابا يوم القيامة ؟ قال : رجل قتل نبياً أو رجلا أمر بالمعروف ونهى عن المنكر . وقرأ هذه الآية ثم قال : يا أبا عبيدة قتلت بنو اسرائيل ثلاثة وأربعين نبياً من أول النهار فى ساعة واحدة . فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا من عباد بنى إسرائيل . فأمروا من قتلهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر . فقتلوا جميعاً من آخر النهار فى ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى . وأيضا القوم قتلوا يحيى بن زكريا . وزعموا أنهم قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت أنهم كانوا يقتلون الأنبياء . وفى الآية سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ إذا كان قوله (ان الذين يكفرون بآيات الله) فى حكم المستقبل لأنه وعيد لمن كان فى زمن الرسول عليه الصلاة والسلام . ولم يقع منهم قتل الأنبياء ولا القائمين بالقسط . فكيف يصح ذلك ؟

والجواب من وجهين : الأول : أن هذه الطريقة لما كانت طريقة أسلافهم صحت هذه الاضافة اليهم ، إذ كانوا لهم مصوبين وبطريقتهم راضين . فان صنع الأب قد يضاف إلى الابن إذا كان راضيا به وجاريا على طريقته . الثانى : ان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقتل المؤمنين إلا أنه تعالى عصمه منهم . فلما كانوا فى غاية الرغبة فى ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال: النار محرقة . والسم قاتل . أى ذلك من شأنهما إذا وجد القابل فكذا ههنا

لا يصح أن يكون إلا كذلك

﴿السؤال الثانى﴾ ما الفائدة فى قوله (ويقتلون النبيين بغير حق) وقتل الأنبياء لا يكون إلا كذلك

والجواب : ذكرنا وجوه ذلك فى سورة البقرة والمراد منه شرح عظم ذنبهم ، وأيضا يجوز أن يكون المراد أنهم قصدوا بطريقة الظلم فى قتلهم طريقة العدل

﴿السؤال الثالث﴾ قوله (ويقتلون النبيين) ظاهره مشعر بأنهم قتلوا الكل ، ومعلوم أنهم ما قتلوا الكل ولا الأكثر ولا النصف

والجواب : الألف واللام محمولان على المعهود لا على الاستغراق

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله (ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة وحده (ويقاتلون) بالألف والباقون (ويقتلون) وهما سواء لأنهم قد يقاتلون فيقتلون بالقتال ، وقد يقتلون ابتداء من غير قتال وقرأ أبى (ويقتلون النبيين والذين يأمرون)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الحسن : هذه الآية تدل على أن القائم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند الخوف . تلى منزلته فى العظم منزلة الأنبياء ، وروى أن رجلا قام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أى الجهاد أفضل ؟ فقال عليه الصلاة والسلام «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»

واعلم أنه تعالى لما وصفهم بهذه الصفات الثلاثة . فقد ذكر وعيدهم من ثلاثة أوجه . الأول : قوله (فبشرهم بعذاب أليم) وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ انما دخلت الفاء فى قوله (فبشرهم) مع أنه خبران لأنه فى معنى الجزاء والتقدير : من يكفر فبشرهم

﴿المسألة الثانيه﴾ هذا محمول على الاستعارة ، وهو أن إنذار هؤلاء بالعذاب قائم مقام بشرى المحسنين بالنعيم ، والكلام فى حقيقة البشارة تقدم فى قوله تعالى (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات)

﴿النوع الثانى من الوعيد﴾ قوله ﴿أولئك الذين حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة﴾

اعلم أنه تعالى بين بهذا أن محاسن أعمال الكفار محبطة فى الدنيا والآخرة أما الدنيا فابدال المدح بالذم والثناء باللعن ، ويدخل فيه ماينزل بهم من القتل والسبى ، وأخذ الأموال منهم

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ «٢٣» ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ «٢٤» فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ «٢٥»

غنيمة والاسترقاق لهم إلى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم . وأما حبوطها فى الآخرة فبإزالة الثواب الى العقاب

﴿النوع الثالث من وعيدهم﴾ قوله تعالى (وما لهم من ناصرين)

اعلم أنه تعالى بين بالنوع الأول من الوعيد اجتماع أسباب الآلام والمكروهات فى حقهم وبين بالنوع الثانى زوال أسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا الوجه الثالث لزوم ذلك فى حقهم على وجه لا يكون لهم ناصر ولا دافع والله أعلم

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودات وغرهم فى دينهم ماكانوا يفترون فكيف إذا جمعناهم ليوم لاريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما نبه على عناد القوم بقوله (فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله) بين فى هذه الآية غاية عنادهم ، وهو أنهم يدعون إلى الكتاب الذى يزعمون أنهم يؤمنون به ، وهو التوراة ، ثم انهم يتمردون ، ويتولون ، وذلك يدل على غاية عنادهم ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر قوله (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب) يتناول كلهم . ولا شك أن هذا مذكور فى معرض الذم ، إلا أنه قد دل دليل آخر . على أنه ليس كل أهل الكتاب كذلك لأنه تعالى يقول (من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون)

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (أوتوا نصيبا من الكتاب) المراد به غير القرآن لأنه أضاف الكتاب إلى الكفار ، وهم اليهود والنصارى ، وإذا كان كذلك وجب حمله على الكتاب الذى كانوا مقرين بأنه حق ، ومن عند الله

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها : أحدها : روى عن ابن عباس أن رجلا وامرأة من اليهود زنيا . وكانا ذوى شرف ، وكان فى كتابهم الرجم ، فكرهوا رجمهما لشرفهما . فرجعوا فى أمرهما إلى النبى صلى الله عليه وسلم . رجاء أن يكون عنده رخصة فى ترك الرجم فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بالرجم فأنكروا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام : بينى وبينكم التوراة فان فيها الرجم فمن أعلمكم ؟ قالوا : عبدالله بن صوريا الفدكى ، فأتوا به وأحضروا التوراة ، فلما أتى على آية الرجم وضع يده عليها ، فقال ابن سلام : قد جاوز موضعها يارسول الله فرفع كفه عنها فوجدوا آية الرجم ، فأمر النبى صلى الله عليه وسلم بهما فرجما ، فغضبت اليهود لعنهم الله لذلك غضبا شديداً، فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿والرواية الثانية﴾ أنه صلى الله عليه وسلم دخل مدرسة اليهود ، وكان فيها جماعة منهم فدعاهم إلى الاسلام فقالوا : على أى دين أنت؟ فقال : على ملة إبراهيم، فقالوا : ان إبراهيم كان يهوديا فقال صلى الله عليه وسلم : هلموا إلى التوراة . فأبوا ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿والرواية الثالثة﴾ أن علامات بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة فى التوراة ، والدلائل الدالة على صحة نبوته موجودة فيها ، فدعاهم النبى صلى الله عليه وسلم الى التوراة ، وإلى تلك الآيات الدالة على نبوته فأبوا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والمعنى أنهم إذا أبوا أن يجيبوا إلى التحاكم إلى كتابهم ، فلا تعجب من مخالفتهم كتابك فلذلك قال الله تعالى (قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين) وهذه الآية على هذه الرواية دلت على أنه وجد فى التوراة دلائل صحة نبوته ، اذ لو علموا أنه ليس فى التوراة ما يدل على صحة نبوته ، لسارعوا الى بيان ما فيها ولكنهم أسروا ذلك

﴿والرواية الرابعة﴾ أن هذا الحكم عام فى اليهود والنصارى . وذلك لأن دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كانت موجودة فى التوراة والانجيل ، وكانوا يدعون إلى حكم التوراة والانجيل وكانوا يأبون

أما قوله ﴿نصيبا من الكتاب﴾ فالمراد منه نصيبا من علم الكتاب . لأنا لو أجريناه على ظاهره فهم أنهم قد أوتوا كل الكتاب والمراد بذلك العلماء منهم وهم الذين يدعون الى الكتاب ، لأن من لاعلم له بذلك لا يدعى اليه

أما قوله تعالى ﴿يدعون الى كتاب الله﴾ ففيه قولان : الأول : وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما والحسن أنه القرآن

فان قيل : كيف دعوا إلى حكم كتاب لا يؤمنون به ؟

قلنا : انهم إنما دعوا اليه بعد قيام الحجج الدالة على أنه كتاب من عند الله

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول أكثر المفسرين : انه التوراة واحتج القائلون به بوجوه :الأول: أن الروايات المذكورة فى سبب النزول دالة على أن القوم كانوا يدعون إلى التوراة فكانوا يأبون والثانى : أنه تعالى عجب رسوله صلى الله عليه وسلم من تمردهم واعراضهم ، والتعجب انما يحصل إذا تمردوا عن حكم الكتاب الذى يعتقدون فى صحته ، ويقرون بحقيته . الثالث : أن هذا هو المناسب لما قبل الآية . وذلك لأنه تعالى لما بين أنه ليس عليه إلا البلاغ . وصبره على ماقالوه فى تكذيبه مع ظهور الحجة ، بين أنهم انما استعملوا طريق المكابرة فى نفس كتابهم الذى أقروا بصحته فستروا مافيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . فهذا يدل على أنهم فى غاية التعصب والبعد عن قبول الحق

وأما قوله (ليحكم بينهم) فالمعنى : ليحكم الكتاب بينهم .واضافة الحكم إلى الكتاب مجاز مشهور. وقرىء (ليحكم) على البناء للمفعول . قال صاحب الكشاف : وقوله (ليحكم بينهم) يقتضى أن يكون الاختلاف واقعاً فيما بينهم ، لا فيما بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم بين الله أنهم عند الدعاء يتولى فريق منهم وهم الرؤساء الذين يزعمون أنهم هم العلماء ، ثم قال (وهم معرضون) وفيه وجهان : الأول : المتولون هم الرؤساء والعلماء ، والمعرضون الباقون منهم ، كأنه قيل : ثم يتولى العلماء ، والاتباع معرضون عن القبول من النبى صلى الله عليه وسلم لأجل تولى علمائهم . والثانى : أن المتولى والمعرض هو ذلك الفريق ، والمعنى أنه متول عن استماع الحجة فى ذلك المقام ، ومعرض عن استماع سائر الحجج فى سائر المسائل والمطالب ، كانه قيل : لا تظن أنه تولى عن هذه المسألة ، بل هو معرض عن الكل

وأما قوله تعالى ﴿ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودات﴾ فالكلام فى تفسيره قد تقدم فى سورة البقرة ، ووجه النظم أنه تعالى لما قال فى الآية الأولى (ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون) قال فى هذه الآية : ذلك التولى والاعراض انما حصل بسبب أنهم قالوا : لن تمسنا النار إلا أياما معدودات . قال الجبائى : وفيها دلالة على بطلان قول من يقول : ان أهل النار يخرجون من النار . قال : لأنه لو صح ذلك فى هذه الأمة لصح فى سائر الأمم ، ولو ثبت ذلك فى سائر الأمم لما كان المخبر بذلك كاذبا ، ولما استحق الذم ، فلما ذكر الله تعالى ذلك فى معرض الذم، علمنا أن القول بخروج أهل النار قول باطل

وأقول: كان من حقه أن لا يذكر مثل هذا الكلام ، وذلك لأن مذهبه أن العفو حسن جائز من الله تعالى ، واذا كان كذلك لم يلزم من حصول العفو فى هذه الأمة حصوله فى سائر الأمم

سلمنا أنه يلزم ذلك ، لكن لم قلتم : ان القوم انما استحقوا الذم على مجرد الاخبار بأن الفاسق يخرج من النار ، بل ههنا وجوه أخر : الأول : لعلهم استوجبوا الذم على أنهم قطعوا بأن مدة عذاب الفاسق قصيرة قليلة ، فانه روى أنهم كانوا يقولون : مدة عذابنا سبعة أيام ، ومنهم من قال: بل أربعون ليلة على قدر مدة عبادة العجل . والثانى : أنهم كانوا يتساهلون فى أصول الدين ويقولون بتقدير وقوع الخطأ منا ، فان عذابنا قليل . وهذا خطأ ، لأن عندنا المخطىء فى التوحيد والنبوة والمعاد عذابه دائم ، لأنه كافر ، والكافر عذابه دائم . والثالث : أنهم لما قالوا (لن تمسنا النار إلا أياما معدودات) فقد استحقروا تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ، واعتقدوا أنه لا تأثير له فى تغليظ العقاب . فكان ذلك تصريحاً بتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك كفر ، والكافر المصر على كفره لا شك أن عذابه مخلد ، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه ثبت أن احتجاج الجبائى بهذه الآية ضعيف ، وتمام الكلام على سبيل الاستقصاء مذكور فى سورة البقرة

أما قوله تعالى ﴿وغرهم فى دينهم ماكانوا يفترون﴾ فاعلم أنهم اختلفوا فى المراد بقوله (ما كانوا يفترون) فقيل : هو قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقيل : هو قولهم (لن تمسنا النار إلا أياما معدودات) وقيل : غرهم قولهم : نحن على الحق وأنت على الباطل

أما قوله تعالى ﴿فكيف إذا جمعناهم ليوم لاريب فيه﴾ فالمعنى أنه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل ، بين أنه سيجىء يوم يزول فيه ذلك الجهل ، وينكشف فيه ذلك الغرور فقال (فكيف إذا جمعناهم ليوم لاريب فيه) وفى الكلام حذف ، والتقدير : فكيف صورتهم وحالهم ويحذف الحال كثيراً مع كيف لدلالته عليها تقول : كنت أكرمه وهو لم يزرنى ، فكيف لو زارنى أى كيف حاله إذا زارنى ، واعلم أن هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوع من أنواع الكرامة فى قول القائل : لو زارنى وكل نوع من أنواع العذاب فى هذه الآية

أما قوله تعالى ﴿إذا جمعناهم ليوم﴾ ولم يقل فى يوم ، لأن المراد : لجزاء يوم أو لحساب يوم فحذف المضاف ودلت اللام عليه ، قال الفراء : اللام لفعل مضمر إذا قلت : جمعوا ليوم الخميس ، كان المعنى جمعوا لفعل يوجد فى يوم الخميس ، وإذا قلت : جمعوا فى يوم الخميس لم تضمر فعلا ،

وأيضا فمن المعلوم أن ذلك اليوم لا فائدة فيه إلا المجازاة وإظهار الفرق بين المثاب والمعاقب ، وقوله (لا ريب فيه) أى لا شك فيه

ثم قال ﴿ووفيت كل نفس ما كسبت﴾ فان حملت ما كسبت على عمل العبد جعل فى الكلام حذف ، والتقدير : ووفيت كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب أو عقاب . وان حملت ما كسبت على الثواب والعقاب استغنيت عن هذا الاضمار

ثم قال ﴿وهم لا يظلمون﴾ فلا ينقص من ثواب الطاعات . ولا يزاد على عقاب السيئات

واعلم أن قوله ﴿ووفيت كل نفس ما كسبت﴾ يستدل به القائلون بالوعيد . ويستدل به أصحابنا القائلون بأن صاحب الكبيرة من أهل الصلاة لا يخلد فى النار . أما الأولون قالوا : لأن صاحب الكبيرة لا شك أنه مستحق العقاب بتلك الكبيرة . والآية دلت على أن كل نفس توفى عملها وما كسبت وذلك يقتضى وصول العقاب إلى صاحب الكبيرة

وجوابنا: أن هذا من العمومات . وقد تكلمنا فى تمسك المعتزلة بالعمومات

وأما أصحابنا فانهم يقولون : ان المؤمن استحق ثواب الايمان فلا بد وأن يوفى عليه ذلك الثواب ، لقوله (ووفيت كل نفس ما كسبت) فاما أن يثاب فى الجنة ثم ينقل إلى دار العقاب وذلك باطل بالاجماع ، واما أن يقال : يعاقب بالنار ثم ينقل إلى دار الثواب أبدا مخلدا وهو المطلوب

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : ان ثواب إيمانهم يحبط بعقاب معصيتهم ؟

قلنا : هذا باطل لأنا بينا أن القول بالمحابطة محال فى سورة البقرة ، وأيضا فانا نعلم بالضرورة أن ثواب توحيد سبعين سنة أزيد من عقاب شرب جرعة من الخمر ، والمنازع فيه مكابر ، فبتقدير القول بصحة المحابطة يمتنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب شرب جرعة من الخمر . وكان يحيى ابن معاذ رحمة الله عليه يقول : ثواب إيمان لحظة ، يسقط كفر سبعين سنة ، فثواب إيمان سبعين سنة كيف يعقل أن يحبط بعقاب ذنب لحظة . ولا شك أنه كلام ظاهر

تم الجزء السابع ، ويليه ان شاء الله تعالى الجزء الثامن ، وأوله قوله تعالى ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء﴾ أعان الله تعالى على إكماله

فهــــرس

الجزء السابع

من

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

تم الفهرس